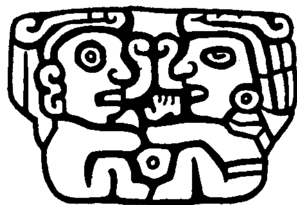
GONZALO AGUIRRE BELTRAN

EL PROCESO DE ACULTURACION



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL DE PUBLICACIONES

Primera edición, 1957

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

El fcnóiiieno de la aculturacióu lia merecido, en los últimos veinte años, la atención creciente de la Antropología, tanto por la importancia de sus formulaciones teóricas, cuanto por la trascendencia de sus implicaciones prácticas, manifiestas en la aplicación de programas de desarrollo en diversas regiones del mundo. Las normas que derivan de la discusión teórica y del estudio empírico del fenómeno, por otra parte, han dado forma a un cuerpo de doctrina que guía y aclara los procedimientos y las metas que persigue la acción indigenista.

Parecería que después de los magníficos análisis realizados por Redfieid et al. (1936); Mair et al. (1938); Herskovits (1938); Beals (1953) y Barnett et al. (1954), poco habría que decir sobre la materia.[1] En la literatura antropológica castellana, sin embargo, la comprensión del fenómeno se ha prestado a tan numerosas confusiones que su esclarecimiento es ya indispensable. Intentaremos hacerlo nosotros, ofreciendo a la vez, los puntos de vista que la experiencia mexicana sostiene respecto a los problemas de *contacto.*

Hemos dividido la discusión en tres capítulos principales: el primero, presenta el problema en lo general, con la adición de ejemplos específicos de cambio socio-cultural. El segundo, propone una teoría de la investigación intercultural y, el tercero, analiza el concepto de integración regional que alcanzó la antropología mexicana en sus labores de aplicación.

Se consideró conveniente acompañar el trabajo de notas extensas tomadas de los autores que más influyeron en la orientación y elucidación del ensayo. Muchas de esas notas fueron vertidas de las ediciones en el idioma original, como un auxilio para el estudiante en lengua castellana. La lectura de esas notas hace ver, de modo patente, cuán grande es nuestra deuda para con los antropólogos y científicos en cuyas ideas tan abundantemente abrevamos.

Para todos ellos nuestro más profundo agradecimiento y, en lo especial, para Eli de Gortari, el distinguido lógico

mexicano, que personalmente discutió con nosotros parte del ensayo y lo pidió para su publicación en el *Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos* de la Universidad Nacional de México.

GONZALO AGUIRRE BELTRÁN.

Instituto Nacional Indigenista.
México, Octubre de 1956.

I

ACULTURACION *VS.* ASOCIACION

1. *Etimología*

La necesidad de esclarecer cada uno de los términos del problema nos obliga a iniciar nuestra tarea por la discusión etimológica del vocablo. La palabra llegó al castellano procedente del inglés, como un préstamo cultural más a la Antropología en lengua española; su adaptación ha tenido que sufrir las peripecias propias del fenómeno que trata de definir. Mientras unos consideran que la dicción correcta, es decir, la que expresa el sentido que le dan los norteamericanos, es la de *aculturación,* otros afirman que debe ser la de *transculturación* y algunos más utilizan ambas voces con distinto contenido semántico. Parece indudable que un examen detenido del vocablo no sólo es útil, sino necesario para evitar situaciones conflictivas desde el punto mismo de partida.

La voz se encuentra formada por una partícula formativa, la preposición latina *ad* —que por asimilación pasa a *ac* en todos los casos en que entra en composición con voces que comienzan con la consonante *c*— y la forma nominal *culturatio,* de *cultura.* De haber existido el vocablo en latín habría dicho *acculturatio,* como en inglés dice *acculturation.* El genio de la ortografía inglesa accede la persistencia de la doble consonante, no así la del castellano que la reduce a una. Acoger, acomodar, acordar, acumular, derivan de voces latinas —*accolligere, accommodare, accordare, accumulare*— que, como aculturación, sufrieron sucesivamente los procesos de asimilación y reducción.[2]

No es necesario examinar aquí los cambios semánticos que llevaron a trastrocar la original acepción de *cultura,* que de *cultivo* pasó a expresar *formas de vida;* pero sí es importante afirmar el significado invariante de la partícula formativa que, tanto en latín, como en inglés y en cas-

tellano, denota cercanía, unión, contacto. Aculturación, por tanto, quiere decir contacto de culturas. En inglés, consecuentemente, *acculturation* y *culture-contact* son sinónimos, como también lo son en español *aculturación* y *contacto cultural.*

Puesto que el vocablo tomado en préstamo del inglés deriva del latín, y el castellano es una lengua romance, la adaptación a nuestro idioma de la voz acuñada, no parece que hubiera podido prestarse a mayores dificultades que las contenidas en la reducción de la doble consonante y en la asibilación de la *t* seguida de *yod*. La voz, en su dicción de aculturación, es correcta en castellano. Sin embargo, las cosas no sucedieron de manera tan simple. Las confusiones, por fortuna, quedaron limitadas a la partícula formativa preposicional.

Algunos supusieron que esa partícula denotaba negación al tomarla como un alfa privativa e hicieron del vocablo un híbrido greco-latino. Según tal etimología, aculturación significaba *sin-culturación* y se interpretaba como expresando la idea de suministrar cultura a individuos que carecían de ella. Dado que en los estudios aculturativos se ha puesto un acento mayor en la influencia de la cultura occidental sobre la de los pueblos primitivos, se acusó al vocablo de tener un contenido etnocéntrico. *Aculturación,* según la etimología errónea, connotaba la aportación que la cultura occidental superior hacía a las culturas primitivas inferiores.

Igual camino recorren quienes suponen que la partícula formativa procede de la preposición ablativa latina *ab,* que denota separación y guarda estrecho parentesco con el prefijo privativo griego.[3] El error etimológico hace comprensible la posición de los que rechazan el vocablo como etnocéntrico, pero no existe justificación para aquellos que sostienen idéntica postura y adscriben, a la partícula formativa *ad,* una carga emotiva de signo negativo que está muy lejos de contener.[4]

Para obviar las inconveniencias imaginarias, se propuso la adopción de la voz *transculturación,* como equivalente de *acculturation,* considerando que la partícula formativa

trans expresaba, mejor que *ad*, el tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones. Se partió del falso supuesto de que aculturación indicaba, *en rigor*, la adquisición de una distinta cultura.[5] Hemos visto que aculturación significa, sencillamente, *contacto de culturas*. En consecuencia, la introducción de la nueva voz no aclaró el concepto, sino que, por el contrario, condujo a una mayor confusión. La partícula *trans* no expresa la idea, como quieren algunos, de interacción o acción recíproca; denota, exclusivamente, paso de un lugar a otro.

El análisis de las partículas formativas *ad, ab* y *trans* en su composición con la raíz, *duc*, guiar, ayuda a comprender la forma distinta en que modifica el sentido de sus compuestos. *Ad-ducción*, aducción, denota la fuerza dirigida a la unión sobre un eje, al *contacto; ab-ducción* es el movimiento opuesto, separación; *trans-ducción*, traducción, significa el paso al través del *eje* —paseo, en la antigüedad latina—; en la actualidad, específicamente, paso de una lengua a otra.

Volviendo a nuestro término: *ad-culturación* indica unión o *contacto de culturas; ab-culturación*, separación de culturas, rechazo; y *trans-culturación* paso de una cultura a otra. En el proceso de aculturación, las ideas de separación y de paso no constituyen la cualidad propia o médula del fenómeno y sí, en cambio, la de contacto y unión, según adelante veremos. Todo ello viene a confirmar la corrección del uso castellano de la voz *aculturación*.[6]

La importancia que hemos dado al problema etimológico tiene su origen en los constantes errores que se han cometido a partir de la introducción al castellano de la voz *transculturación*.[7] Esta ha seguido corriendo y, lo que es más grave, se le ha dado una acepción distinta a la de *aculturación*.[8] Se dice, por ejemplo, que *transculturación* denota el cambio *exógeno* producido en una cultura por *influencias externas*, en tanto que *aculturación* connota el cambio *endógeno* o *internamente producido*.[9] También se ha afirmado que *aculturación* es sólo una fase de la *transculturación*.[10] Parece que la confusión ha llegado

al punto de propugnar, de una vez por todas, el uso de la voz *aculturación,* con exclusión de cualquiera otra, dándole el significado ya establecido que el concepto tiene en Antropología.

2. *Definición*

Toda definición carece de significado productivo si se la toma aisladamente, ignorando el contexto que la hizo necesaria.[11] Sería inexpresiva una delimitación de los conceptos de *regresión, evolución* y *cambio cultural* si no se les refiere a las ideas de progreso en que tuvieron su origen. Poco diría la determinación del concepto de *difusión* si no lo referimos a las contradicciones que le dieron nacimiento. De la misma manera, cualquiera definición de *aculturación,* y su distinción de otros procesos, caerá en el vacío si hacemos caso omiso de las circunstancias que permitieron el surgimiento y expansión de los estudios de *contacto.* Por tanto, antes de examinar las definiciones propuestas de *aculturación,* parece conveniente echar un somero vistazo al panorama en que el fenómeno se produjo.

En el desenvolvimiento del pensamiento antropológico, la lucha de los opuestos ha sido el factor más importante para el perfeccionamiento de la comprensión del hombre. La antigua concepción, que consideraba a los pueblos primitivos como los representantes vivientes o contemporáneos del estado original de la humanidad, dio base a la teoría del *estado de naturaleza,* que tomó a la sociedad civilizada como la *regresión* de una idílica condición primeval. A modo de oposición a la interpretación regresiva, surgió el concepto de *evolución cultural,* que postuló el progreso humano expresado al través de una sucesión de etapas socio-culturales de desarrollo.[12]

En franco antagonismo con tal manera de interpretar el cambio cultural, hizo su aparición el concepto de *difusión.* El acento excesivo en la invención independiente y en los impulsos endógenos, fue substituido por un énfasis en el préstamo cultural y en los factores externos. La dimen-

sión temporal evolucionista perdió exclusividad y se puso atención en la dimensión espacial, considerando el desarrollo cultural como una propagación de las innovaciones originadas en unos cuantos centros geográficos específicos, de donde se esparcían por áreas o círculos culturales que la investigación de rasgos y complejos similares descubría.[13] La determinación de esos centros aislados llevó a la reconstrucción histórica, inductiva, de pueblos que carecían de alfabeto y concluyó por enclaustrar los estudios antropológicos en las salas y en las vitrinas de los museos.

Como una reacción contra las escuelas difusionistas —heliolítica, histórico-cultural y boasiana— se levantaron dos tendencias opuestas: la norteamericana cultural y la inglesa funcional. La primera, puso en duda la trascendencia práctica de los estudios de culturas vestigiales, tuvo la concomitante preocupación por salvar para la posteridad los elementos de esas culturas —que pervivían en la memoria de los ancianos— y se dirigió a inquirir la *difusión* que alcanzaban los rasgos y complejos de la cultura occidental en las sociedades llamadas primitivas.

El mecanismo en la transmisión cultural y las resultantes de las influencias recíprocas, originadas por el contacto de una cultura altamente industrializada con otras tecnológicamente sencillas, fueron los focos de interés que propiciaron los estudios aculturativos. Por esos años —década 1925-35— la sociología había determinado el concepto de *asimilación* para explicar el proceso de ajuste biológico-cultural al medio norteamericano de los inmigrantes procedentes en su mayoría de Europa y, por tanto, de países que participaban de la cultura occidental.[14] El concepto comprendía el contacto entre individuos y una gran masa cultural.

La escuela *funcional* británica, por otra parte, compelida por las exigencias emanadas de la explotación de los pueblos coloniales, enfocó el problema del *contacto* desde ángulos distintos: los de la integración y la estructura sociales. Para dicha escuela el interés residía, predominantemente, en el mecanismo mediante el cual las institucio-

nes de una cultura, operando en plano transversal de tiempo, se reforzaban unas a otras como partes de una unidad cultural. Según ello, los estudios de *contacto* debían realizarse teóricamente en términos de culturas totales y no a base de pulverizar las culturas examinadas en rasgos y complejos, que reducían la realidad viviente de las formas de vida a una suma de componentes sin vida ni significación.

Conforme a tal manera de plantear el problema del *contacto* lógico, fue que la escuela funcional negara validez a todo intento de reconstruir la historia cultural y aun impugnara la eficacia del método histórico, aplicado a la investigación antropológica, restringiendo el campo del conocimiento en un elemento fundamental de la experiencia. A ello lo llevó su oposición al evolucionismo unilineal y al difusionismo exagerado. La escuela cultural, en cambio, no desechó la dimensión temporal sino que la sujetó al estricto control de la documentación escrita al favor del naciente método etnohistórico.

La situación conflictiva obligó a la Asociación Norteamericana de Antropología a determinar los conceptos en disputa y comisionó a los profesores Redfield, Linton y Herskovits, para que limitaran el de *aculturación* específicamente. Los antropólogos mencionados definieron así el término: "*Aculturación* comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto,.continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos". En nota adicional aclararon: "Según esta definición, *aculturación* debe ser distinguida de *cambio cultural,* del cual sólo es un aspecto y de *asimilación* que es, a intervalos, una fase de la *aculturación.* También debe ser diferenciada de *difusión* que, aunque ocurre en todos los casos de *aculturación,* es un fenómeno que tiene lugar con frecuencia no solamente sin la ocurrencia de los tipos de contacto entre grupos especificados en la definición sino que, además, constituye sólo un aspecto del proceso de *aculturación*".[15]

La definición que antecede, criticada posteriormente

aun por sus propios autores, sigue siendo hasta la fecha una buena definición operativa. Desde luego, al enfatizar el *contacto* entre grupos de cultura distinta, eliminó la acepción, común entre psicólogos y pedagogos, que identificaba el proceso de *aculturación* con el de *educación* en su más lato sentido, a saber: la trasmisión que de su bagaje cultural hace una generación a la que le sucede. Tal proceso fue designado por Herskovits con un nuevo término, el de *endoculturación,* que englobó los procesos de *crianza, socialización, escolarización* y, en lo general, todos aquellos por medio de los cuales el niño es condicionado a las formas de vida de su grupo social.[16]

Hizo, además, patente el carácter dinámico del fenómeno —trasmisión cultural en proceso— en contraste con el de difusión —trasmisión cultural finita— de naturaleza estática y orientada, como hemos visto, en un contexto que pulverizaba la cultura en fragmentos arbitrariamente aislados de sus relaciones y significados. Devolvió a la sociología, por otra parte, el concepto prestado de *asimilación,* que se aplica a situaciones de integración nacional y aclaró que el proceso de *aculturación* era una fase del *cambio cultural* —"una de las pocas constantes de la existencia humana"— que no sólo es generado por contacto o influencias externas sino, también, por fuerzas internas engendradas en el seno de las propias culturas.

En su aspecto positivo la definición señala como cualidad esencial el *contacto,* lo limita a tipos específicos de comunicación y establece la modificación recíproca en los patrones culturales originales de ambos grupos. Pero no llama la atención sobre los cambios posicionales que en sus relaciones experimentan los grupos en *contacto.* Barnett et al., últimos en formular una definición de *aculturación,* incurren en igual olvido cuando afirman: "*aculturación* puede ser definida como el cambio cultural que es iniciado por la conjunción de dos o más sistemas culturales autónomos".[17] Kroeber, en cambio, al centrar la determinación del problema exclusivamente en su parte medular, afirma: "Para *aculturación,* una definición de esta clase puede ser la que sigue: el efecto sobre las culturas

del contacto con otras culturas"; mas cuida de agregar: "En ella debe también quedar incluido el efecto sobre las sociedades que portan las culturas".[18]

Son, sin embargo, los funcionalistas británicos los que han insistido particular y obstinadamente en el punto, profundizando en la oposición hasta el grado de considerar como ramas disciplinarias distintas a la *antropología cultural* —enfocada al estudio de las costumbres o las culturas— y la *antropología social,* que trata fundamentalmente con agregados de relaciones sociales, relaciones entre miembros de una sociedad y entre grupos sociales.[19] Fortes fija la posición extrema cuando asienta: "El contacto cultural no debe ser mirado como la transferencia de elementos de una cultura a otra, sino como un proceso continuo de interacción entre grupos de diferente cultura. Los individuos y las comunidades son los que reaccionan ante el contacto, no las costumbres".[20] Las diferencias entre el enfoque cultural y el social son aun más aparentes cuando se estudian los tipos de *contacto* que el fenómeno de aculturación comprende.

3. *Pasado* vs. *presente*

Desde su iniciación, los estudios de contacto tuvieron una finalidad, explícita o implícita, eminentemente práctica. Con muy notables excepciones, todos ellos fueron dirigidos a examinar el impacto que la cultura occidental, altamente evolucionada y agresiva, había producido en el mundo indígena subdesarrollado. Las urgencias de la explotación colonial, en un caso, el tratamiento de las inclusiones étnicas engolfadas por una sociedad nacional, en el otro, condujeron a la Antropología al planteamiento de los problemas que emanaban de la convivencia, en un mismo territorio, de individuos y de grupos que hacían uso de un sistema instrumental distinto para lograr su ajuste al medio físico y social.

Limitado el campo del conocimiento al tipo particular de *contacto* entre occidente y el universo aborigen, los términos del problema llevaron a la investigación del *mo-*

mento en que se realizó el encuentro entre los dos mundos culturales. Desde luego, pareció evidente que el *contacto* tuvo principio en la época portentosa del Descubrimiento, cuando los navegantes portugueses —y después de ellos los de las restantes naciones marítimas de Europa— descorrieron la geografía de los mares, las islas y las tierras costaneras y aun llegaron a establecerse con pie firme en el interior de los fabulosos reinos conquistados.

Pero la conquista y el poblamiento no tuvieron lugar en un mismo plano histórico, ni el contacto continuado y de primera mano llegó a verificarse, con igual intensidad y duración, en todas las regiones del globo alcanzadas por los europeos. Hasta muy reciente data, y aun en la actualidad, grupos considerables de pueblos indígenas seguían o siguen siendo *terra incognita* e *incontaminada* donde la influencia occidental apenas había penetrado. No parece, sin embargo, que tal estado de cosas pueda ser permanente, dado el nuevo impulso que la industrialización ha impreso a las relaciones humanas en un mundo en que los adelantos tecnológicos están empequeñeciendo y acercando cada vez más a los hombres.

Cualquiera que sea la perspectiva del futuro, la intromisión en el esquema de la dimensión temporal inexcusablemente obliga a confrontar dos tipos de situación distintos: el *contacto histórico* o pasado y el *contacto contemporáneo* o actual. La distinción, por supuesto, no queda exclusivamente determinada por el tiempo, sino, además, por factores varios entre los que deben anotarse las motivaciones diversas que impelieron o impelen al *contacto* al mercantilismo surgido del medioevo y al capitalismo industrial de nuestros días; los instrumentos de que uno y otro dispuso o dispone para hacer efectivo el *contacto* y las ideologías que normaron o norman las actitudes y las acciones respectivas. La situación variable implicó, en su determinación, un distinto ataque metodológico.

En los estudios de *contacto* resulta inevitable fijar la *condición*, previa al acercamiento, que guardaban los grupos en conflicto. Ninguna cultura puede ser comprendida fuera del contexto histórico que la explica y le da

significación.[21] En una cultura en proceso de cambio, bajo el impacto de otra, tecnológicamente superior, las modificaciones en las formas de vida toman un carácter de tal modo revolucionario y se suceden tan rápidamente de una generación a otra, que sólo el contexto histórico nos puede dar la medida de las alteraciones producidas y la profundidad necesaria para descubrir el mecanismo mediante el cual se llevó a cabo la violenta transformación.

Una justa interpretación del cambio exige el conocimiento de la condición original de las culturas en conflicto, porque es a partir de la *línea básica* o *punto cero* del *contacto* de donde arranca el análisis de las fuerzas en pugna y de sus resultantes: los elementos culturales selectivamente aceptados por uno o ambos grupos; aquellos, pasiva o activamente rechazados, los que fueron sincretizados o reinterpretados para ajustarlos a la estructura social y a los valores tradicionales que a ella dan su sentido y razón de ser.[22]

La línea básica de donde el *contacto* parte, sólo puede establecerse acudiendo a la reconstrucción histórica y ésta, para ser formulada objetivamente, requiere del método etnohistórico, es decir, del contraste entre el pasado y el presente. Basada tal reconstrucción, no en las conjeturas derivadas del análisis distributivo de rasgos y complejos culturales, sino en la rigurosa documentación histórica verificada por el estudio etnográfico de los grupos que emergieron de aquellos comprometidos en el *contacto*.[23]

La importancia del método etnohistórico puede aquilatarse recordando que la gran totalidad del encuentro entre occidente y el mundo indígena reside en el pasado.[24] Su conocimiento es fundamental para extraer, de las experiencias de ese pasado, las normas que guíen las acciones implementadas hoy día para conducir el proceso de cambio por senderos productivos. Ello amerita un examen del método y una evaluación de sus propósitos.

Conviene, desde un principio, asentar que el método etnohistórico no es la historia étnica o cultural de un grupo social extinto o de sus remanentes, sino la utilización interdisciplinaria del método histórico y del método

etnográfico. No basta la precisa y minuciosa búsqueda del dato histórico, la detallada descripción de las instituciones de una cultura y los cambios sucesivos por ella sufridos para hacer etnohistoria; como tampoco es suficiente la investigación del dato etnográfico y su especificación. Es indispensable la concurrencia de ambos, esto es, la profundidad que suministra el dato histórico y la evidencia que proporciona el dato etnográfico. La complementariedad histórico-etnográfica es el fundamento *sine qua non* del método etnohistórico.[25]

La naturaleza del *contacto* entre el español y el indio precortesiano, o entre ambos y el negro, la descubre, ciertamente, el dato histórico, que faculta el acceso a eventos acaecidos entre grupos que hoy no existen; la documentación aprovechable llega a develar las presiones que actuaron imponiendo el cambio en los patrones culturales primitivos; todavía más, informa sobre la duración del período en que las tendencias contradictorias ejercieron su influencia al favor del concurso renovado de los portadores de las culturas iniciales y el momento en que cesó la contribución; pero las consecuencias finales que resultaron del juego de fuerzas opuestas sólo son verificadas por la evidencia del dato etnográfico, por la pesquisa directa en la cultura de los grupos indígenas, mestizos y mulatos actuales. Enfocado el estudio del *contacto* desde el marco etnohistórieo, la investigación conduce al conocimiento de las *resultantes* de la aculturación, de la *condición* actual de un proceso que tuvo lugar en el tiempo histórico, de los *términos* presentes de un conflicto de culturas cuyos portadores originales han desaparecido.

La reconstrucción histórica y su verificación objetiva se encuentra plagada de obstáculos y peligros sin cuento. La interpretación de los códices anteriores o inmediatamente posteriores a la entrada en escena del conquistador español, es ardua y suple, a menudo, las lagunas existentes a base de conjeturas en que se proyecta la estructura social del investigador. Las relaciones geográficas del siglo XVI, las narraciones de los cronistas y, en lo general, la abundante documentación de toda índole almacenada en

los archivos y bibliotecas, producidas todas por autoridades y pobladores que intervinieron como agentes en el fenómeno del *contacto,* están teñidas por los valores y prejuicios propios de la cultura europea de la época. No únicamente en el ominoso aspecto de la religión sino, también, en el de la organización social y política y en las restantes categorías de la cultura indígena, junto a una enjuta descripción de hechos se acumulan, con frecuencia, racionalizaciones feudales e interpolaciones católicas extrañas al contexto evolutivo de las sociedades indias. Ello no obsta para la utilización crítica de estas fuentes, algunas de gran valía, que, de cualquier modo, habrán de sufrir la contraprueba de la verificación etnográfica.[26] El conocimiento de la cultura española del siglo XVI, por otra parte, también es inadecuado y no existen a la fecha estudios etnográficos de las distintas regiones de la península de donde procedieron los pobladores.[27]

Las dificultades, no insuperables, del método etnohistórico, junto al antihistoricismo antidifusionista de la escuela funcional británica, hicieron ver la posibilidad y la práctica de un nuevo tipo de enfoque, en el estudio del cambio cultural, a base de la comparación de áreas sujetas a grados diferentes de influencia en su *contacto* con la cultura occidental. El método comparativo, en lugar de estudiar el cambio en una simple localidad, examinó el efecto de las influencias externas en una serie de comunidades, cada una de las cuales se supuso había sufrido una exposición al *contacto* de distinto grado.[28]

En México, Redfield y Villa Rojas, hicieron uso del nuevo enfoque al investigar a los mayas de Yucatán y eligieron, como tipos en la escala de influencias, una ciudad, una villa, un pueblo y una comunidad menor, utilizando en sus pesquisas el método empírico general de la etnografía; pero realizando, en la presentación de conjunto, un análisis comparativo que permitió afirmar una gama de cambios —en la individuación, en la secularización, y en la organización— que presumiblemente representaban distintos *niveles de aculturación.*[29]

Este tipo de estudio presentó como ventaja, al inves-

tigar simultáneamente varias comunidades con antecedentes culturales semejantes pero expuestas en grado distinto al *contacto*, la observación del proceso de cambio sin tener que esperar a que el proceso tuviese lugar íntegramente en una cualquiera de ellas. Al ignorar el contexto histórico, sin embargo, perdió la perspectiva indispensable que le impidió tomar en cuenta factores fundamentales en la ecuación que trató de examinar.[30] Por otra parte, como bien se ha hecho notar, el método comparativo, en realidad, reconstruye el tiempo a partir del espacio al presumir que culturas de diferentes áreas geográficas representan diferentes etapas históricas y que el tipo de culturas más antiguo, es el situado en el punto más distante de aquel por donde penetran las influencias externas.[31]

El método comparativo, como puede verse, al igual que el método etnohistórico, estudia las *condiciones* de un proceso; mas su contribución importante al estudio del *contacto* reside en que investiga distintos grados de *condiciones, resultantes* o *términos*, es decir, las finalidades implícitas en su metodología llevan al conocimiento de los *niveles de aculturación* y, por su intermedio, a generalizaciones científicas sobre el cambio cultural.

La preocupación por la determinación exacta del proceso de aculturación, al través de la dimensión temporal, no terminó con la utilización de los métodos antes comentados; uno más emergió con nuevas perspectivas cuando Lewis re-estudió la comunidad nahua de Tepoztlán, tres lustros después de haberla investigado Redfield.[32] La metodología de la re-investigación se fundó en el supuesto de que la descripción etnográfica de hoy, será el más importante documento histórico de mañana.

En efecto, la reconstrucción histórica de la *condición* pasada, para compararla con la *condición* presente, no puede tener mejor cimiento que la pesquisa realizada con anterioridad por un especialista en la ciencia de la cultura. Pareció obvio que la exactitud con que una cultura podía ser reconstruida, a base de los datos que suministraban los informantes ancianos o con los materiales extraídos de la documentación sujeta a control, presentaba limita-

ciones que subsanaba el re-estudio de una misma comunidad en dos momentos distintos de la dimensión temporal.

Redfield, al repetir la investigación de Chan Kom, veinte años después de haberla estudiado con Villa Rojas, fue el primero en hacer uso del habilidoso procedimiento metodológico sin que hubiese variado el investigador de las condiciones, pasadas y presentes.[33] El método, con todo y sus ventajas indudables, tiene los inconvenientes de su escasa profundidad histórica y de quedar restringido a las pocas comunidades que han sufrido el examen etnográfico. En verdad, el re-estudio es ya un método dirigido al examen del *contacto* cultural actual, de las influencias que la industrialización o la urbanización ejercen sobre las sociedades campesinas y *folk.*

La necesidad de un procedimiento metodológico adecuado, que facilitara la investigación del *contacto cultural* del presente, estuvo determinada por las implicaciones prácticas de una política encaminada a integrar, en la sociedad nacional, a los grupos étnicos atrasados en la evolución general del país. Los *contactos históricos,* por las contradicciones emanadas de su propia naturaleza, no llegaron a desembocar en la constitución de una sociedad homogénea de cultura única, ya que, al margen de la comunidad nacional, en proceso de formación, subsistió una *dispersión* de sociedades indias, con formas de vida modificadas por la aculturación, pero, de todos modos, distintas de las nacionales y plenamente identificadas como indias.

Aunque es costumbre considerar a las comunidades indígenas plurales como partícipes de una cultura cerrada o autosuficiente, en realidad no constituyen sistemas culturales autónomos, sino que forman parte de una estructura regional que tiene como epicentro una ciudad mestiza con la que las comunidades indígenas satélites guardan una relación de interdependencia que varía de región a región y de comunidad a comunidad. Las relaciones posicionales entre el núcleo y los satélites quedaron establecidas desde la lejana época colonial y así llegaron, en equilibrio inestable, hasta que la Revolución trastrocó la

vieja estructura al favor de profundas alteraciones en las formas de tenencia de la tierra, en los patronos de dominancia política y, en lo general, en todas las instituciones que sostenían la antigua integración.

Al destruir el equilibrio penosamente construído por la dominación extranjera en México y conservado por el grupo neo-feudal en el poder, la Revolución abrió una brecha en la barrera que mantenía enclaustrada, dentro de su aparente autosuficiencia, a la pulverización de comunidades indias, bruscamente las hizo permeables al cambio, permitiendo la introducción, en sus formas de vida, de elementos de la tecnología industrial, de la economía capitalista, de la organización social, la educación, la religión, el arte y los valores de la sociedad civilizada de nuestros días. Con ello, las comunidades indias están sufriendo una mudanza rápida, tan revolucionaria como la que experimentaron en su primer *contacto* con la cultura occidental.

El *contacto coetáneo*, favorecido por los adelantos técnicos en los medios de relación —caminos, radio, prensa, etc.—, está promoviendo una nueva integración regional, entre las comunidades indias y el centro urbano mestizo que presenta grados y características distintas en las zonas diversas donde radican las minorías étnicas. El estudio del *contacto contemporáneo* fue y es objeto de preocupación, no sólo porque su existencia actual permite descubrir normas teóricas sobre el proceso de cambio, sino, además, porque esas normas facultan las acciones dirigidas a acelerar el proceso y a conducirlo, por senderos exentos de violencia, hacia una meta productiva: la más justa integración nacional.

Dadas las finalidades que planteó el enfoque desde el nuevo ángulo, resultó evidente que su metodología debía concordar con los contenidos de propósito. El *contacto contemporáneo* y su objetivo, la integración nacional, hicieron patente la urgencia de una investigación dirigida a conocer los *niveles de integración* de las poblaciones regionales, esto es, el grado mayor o menor de interdependencia entre comunidades distintamente afec-

tadas por el impacto urbanizante y el núcleo mestizo de donde estas influencias surgían; todo ello, con vistas a descubrir las normas que aceleraran el proceso evolutivo de los grupos subdesarrollados.[34]

El trabajo pionero lo inició Gamio, en la acción-investigación que llevó a cabo entre la población del Valle de Teotihuacán, en la que introdujo el concepto del ataque interdisciplinario y el recurso metodológico del censo integral, formulando una escala de características culturales precolombinas, coloniales y modernas, un tanto mecánicas pero de todos modos útiles, para hacer visibles, estadísticamente, los *grados de evolución* en que se encontraban los distintos sectores que integraban la población regional.

En su estudio, Gamio, por vez primera, tomó en cuenta a toda la población —indígena y no indígena— establecida en una amplia zona geográfica, dirigiendo su pesquisa a la obtención de datos sobre los recursos naturales y humanos del territorio, el sistema de propiedad, la productividad y la habitabilidad, los antecedentes históricos y las resultantes de los *contactos inter-culturales* en los aspectos de religión, lengua, gobierno y control social, educación, artes e industrias, agricultura, comercio e ideas políticas.

La orientación eminentemente práctica del ilustre pionero lo llevó a enfatizar la importancia de la dimensión social y, aunque apoyándose en su esquema temporal de grados evolutivos, a formular conclusiones y recomendaciones concretas para fomentar el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico de los grupos de población que concurrían a la integración regional, los que "sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria".[35]

La aportación de Gamio, con todas sus limitaciones, fue importante, ya que se produjo en un momento en que el uso exhaustivo de las dimensiones temporal y espacial, con el manejo de los acontecimientos acaecidos en el pasado, hizo perder de vista la trascendencia fundamental del presente. Los estudios difusionistas tendían más y más

a tratar la cultura, esto es, a la suma total de las actividades del hombre, como si fuese una entidad superorgánica independiente de la sociedad que la engendraba. El tratamiento de rasgos y complejos culturales, aislados de su situación contextual y sin conexión con el individuo, no podía satisfacer a quienes confrontaban problemas prácticos de dirección y de planeamiento.

De tal oposición surgió —posteriormente a Gamio y en un contexto ideológico diametralmente opuesto al de la Revolución Mexicana— el acento decidido en la dimensión social, sostenido por la escuela funcional británica y, en lo particular, por Malinowski, su más distinguido exponente, que abominó de la historia y dirigió todos sus pasos al estudio del *contacto* tal y como se presentaba en la actualidad, es decir, en un plano temporal único, enfocando la atención, no al examen de los elementos culturales, sino al análisis de la interacción entre los grupos de cultura diversa, al mecanismo de estructuración de esos grupos al hallarse en *contacto,* al conocimiento de los grados distintos de interdependencia que entre ellos existían, al modo como lograba integrar cada uno de los grupos en conflicto a los agentes extraños que se establecían en su seno y a la manera como éstos se acomodaban en el ambiente social indígena u occidental.[36]

El mismo Malinowski, y con él de la Fuente, situados ya en la realidad mexicana donde la posición antihistoricista carecía de significado, perfeccionaron el enfoque mecánico evolucionista de Gamio, demostrando, en el estudio comprensivo de una institución viva, el mercado de Oaxaca, la unidad fundamental de una región y su *hinterland* circundante, el mecanismo de integración de sus habitantes en grupos sociales interdependientes y la interacción entre la institución económica y las restantes de la cultura, a modo de dar forma o configuración a un sistema total de relaciones que comprende el contexto histórico, tal y como vive en las costumbres, en la ideología y en los monumentos indios, tanto como el interés por las cosas ordinarias de la vida diaria. El estudio del presente tomó así significación como fórmula preciosa para obte-

ner la más completa penetración del pasado y, con ello, el conocimiento indispensable para la predicción, la planeación y el traslado de las intenciones en reformas para el futuro.[37]

Estudios posteriores más, sobre todo, la observación evaluativa de las actividades implementadas en proyectos regionales de desarrollo integral, hicieron ver la inextricable conexión que existe entre las dimensiones temporal, espacial y social —separadamente enfatizadas por las escuelas antropológicas— y arrojaron luz meridiana sobre las relaciones histórica, geográfica y social de los grupos humanos que integraban una región intercultural.[38] La simple convivencia, en un caso, la integración alternativa o la simbiosis, en otros, fueron los momentos de un proceso observado desde un marco conceptual integral que tuvo que considerar: 1) la naturaleza histórica de la cultura indígena bajo asedio; 2) los elementos de la cultura occidental introducidos en la situación regional; y 3) la integración resultante que, en los estudios comparativos realizados en una región intercultural, llevan al conocimiento de los *niveles de integración* y, por su intermedio, a la formulación de normas para la acción práctica.

4. *Compulsión* vs. *volición*

El contacto entre el hombre occidental y el mundo indígena fue, por regla general, un choque violento en el que el europeo prevaleció como grupo dominante. En el caso particular del *contacto* entre el español y el indio precortesiano, el proceso que emergió del encuentro tuvo distinto sino, según el grado evolutivo alcanzado por las bandas o las comunidades plurales involucradas en el conflicto.

Las bandas recolectoras y cazadoras, de cultura simple, establecidas en los amplios territorios de recorrido de los semi-desiertos del norte del país, que nunca fueron totalmente sojuzgadas, tomaron de los colonizadores, en el *contacto* a las veces amistoso, las más de las ocasiones hostil, muchos elementos de la cultura occidental —entre

ellos el caballo y las armas de fuego— que les permitieron subsistir como amenaza constante hasta su casi completa extinción a fines del siglo pasado. La aceptación de los elementos culturales extraños por tales bandas fue de carácter voluntario; tomaron lo que consideraron conveniente y rechazaron lo que no se avenía con sus propios intereses y valores.

Las comunidades agrícolas y hortícolas, comprendidas en las altas culturas mesoamericanas, en cambio, sufrieron sojuzgación y total sometimiento al conquistador europeo que pudo imponer, compulsivamente, aquellos elementos de su cultura capaces de mantener un dominio permanente y dirigido a la exhaustiva explotación de los recursos humanos y naturales de la tierra recién descubierta. Al través del control político y del control religioso se fundó una interdependencia económico-social en que el indígena vencido llevó la peor parte.

La substitución de la *élite* dirigente india, por la nueva clase gobernante europea, implicó un descabezamiento de las culturas indias que vieron bruscamente destrozados sus más altos logros para quedar reducidas a los patrones agrarios de las viejas culturas de comunidad, de donde habían surgido los estados o confederaciones tribales que sucesivamente dominaron pueblos numerosos en el Anáhuac. El conocimiento de la estructura social mesoamericana ayuda a comprender las consecuencias próximas y lejanas de esa substitución.

En efecto, las sociedades indígenas estaban constituidas por una polarización cultural basada en la interacción de dos culturas distintas, aunque emparentadas, a saber: la cultura agraria de la comunidad campesina y la cultura compleja del centro urbano ceremonial. Las formas económicas, las religiosas, la organización social y política, las manifestaciones estéticas y aun la lengua, variaban en una y otra cultura. La cultura centro-ceremonial se cimentaba en la especialización técnica, en la compleja elaboración del trato con lo sobrenatural, en la diferenciación de los estamentos sociales, no necesariamente consanguíneos, en la existencia de una burocracia autoritaria, en una ciencia

y un arte desarrollados, en el habla exquisita y en la literatura jeroglífica.

La cultura de comunidad carecía de especialización; su religión agraria era sencilla; la organización social, basada fundamentalmente en las relaciones familiares; el gobierno, parental; la ciencia, limitada al cultivo de la tierra y el arte, a la fábrica del vestido, la choza y los instrumentos elementales de subsistencia, el *sermo rusticus* y el analfabetismo total. Entre la cultura centro-ceremonial y la cultura agraria de comunidad, había una interdependencia socio-económica que estructuraba la polarización entre la sociedad campesina comunera y la sociedad urbana especializada.

El conquistador substituyó a la *élite* dirigente urbana; el poblador al artesano, al comerciante y al burócrata del viejo centro ceremonial; pero, ambos apoyaron la continuación del macehual campesino y de su cultura de comunidad e idearon obligaciones, lealtades y prohibiciones para mantener la antigua interdependencia y la polarización cultural. El cambio fue radical por las diferencias, también radicales, que existían entre la cultura occidental y la centro-ceromonial indígena. La sumisión del campesinado fue mayor y su expoliación —la de su persona y la de su habitat— considerablemente aumentada al favor de una tecnología y un sistema económico mucho más avanzados.[39]

Toda una serie de medidas fueron puestas en vigor para destruir en su base la cultura centro-ceremonial y para evitar, al mismo tiempo, que el *contacto* occidental favoreciera una mejor posición de la cultura de comunidad. Después de un corto período de transición, en que los antiguos gobernantes indios resultaron indispensables como intermediarios o autoridades indirectas, paso a paso fueron eliminados. La unidad administrativa político-religiosa fue substituida por la dicotomía cívico-eclesiástica y se asignaron, a las regiones indígenas, alcaldes mayores y sacerdotes católicos, encargados de regir, separadamente, las cosas temporales y las espirituales.

Bajo esta dirección se estructuró una economía feudal

que impuso al campesino indio cargas y tributos específicos y, al indígena urbanizado de los centros ceremoniales, la prohibición de ejercer las actividades artesanales y mercantiles en que basaba su interdependencia con el agro. A la fundación de gremios cerrados a quienes no fuesen españoles, siguió la constitución de asociaciones de ganaderos, la Mesta, mineros y otras, en la que no tuvieron cabida los indios. A éstos se les vetó, además, el acceso a la educación superior, al sacerdocio, a la medicina áulica, al comercio de las mercaderías de Castilla, al uso del traje español, a la fábrica de la casa de mampostería y teja, a la alimentación de tipo occidental —prohibición del consumo de carne de res—, a la utilización del caballo, armas y blasones y aun del *don* castellano, índice de hidalguía.[40]

Como en todo proceso de desarrollo, en la reconstrucción de la polarización cultural, esta vez ladino-india, actuaron fuerzas contradictorias, representadas en el caso por el humanismo de los misioneros del siglo XVI, que pugnaron por la integración de los cuadros indígenas dirigentes en el marco utópico de un nuevo orden cristiano.[41] A la acción misionera se debió el fugaz florecimiento del Colegio de Santa Cruz, donde la *élite* india mostró su capacidad y la continuidad e incrementación de la especialización en algunos grupos étnicos, cuyo ejemplo más visible es hoy día el de los tarascos; pero, en lo general, las presiones opuestas prevalecieron y, para fines del siglo de la Conquista, toda la estructura de la cultura centroceremonial había venido por los suelos.

Los esfuerzos quedaron entonces dirigidos a mantener la subordinación de la cultura agraria de comunidad mediante la instrumentación de técnicas que impidieron o limitaron la adquisición, por parte del campesinado, de aquellos elementos culturales que pudieran poner en peligro el tipo de interdependencia que favorecía al español. Se suministraron al indio innovaciones tecnológicas, como el arado, para el cultivo en las tierras planas del trigo y otras cosechas requeridas por el gusto occidental. Con el mismo fin se le enseñaron las habilidades de la cría del

cerdo, la oveja, las aves de Castilla y la del gusano de seda; pero se evitó el consumo interno, haciendo obligatorio el pago del tributo en tales artículos o exigiéndolo en signos de cambio que sólo podrían ser adquiridos por la venta de esos productos.

El comercio de bienes indígenas importantes, como el cacao y la grana, o europeos, como el vino, quedaron reservados a los españoles y su obtención hacía indispensable la posesión de moneda en cuya búsqueda el indígena se obligaba al trabajo asalariado o al endeudamiento, por el ingenioso medio del peonaje, en las estancias y haciendas en desenvolvimiento. La invasión de las tierras del *calpulli*, al favor de las mercedes y las composiciones otorgadas a los nuevos pobladores, al disminuir la base territorial en que se cimentaba la autosuficiencia de la cultura de comunidad, fue un instrumento más para consolidar eficazmente la interdependencia. Para estructurar esta interdependencia en un sólido sistema regional, las distintas comunidades indias fueron compelidas a celebrar sus transacciones comerciales en el centro ladino, que reguló así los precios y la distribución de sus propios productos y los de los indios. Los *tianguis* pueblerinos quedaron bajo el control de la ciudad española a modo que su verificación tuviese lugar en días que no implicaran competencia con el mercado citadino.

En la ciudad se hallaban establecidos los representantes de la autoridad extranjera a cuya encomienda estaba la regulación de las relaciones humanas y sobrenaturales. En los pueblos indios se instituyeron Repúblicas o comunas, con jurisdicción interna limitada y bajo la vigilancia y responsabilidad de las autoridades ladinas. La dicotomía cívico-eclesiástica, propia de la cultura occidental, fue aceptada por los indígenas en su tránsito por el escalafón de mando, al través del ejercicio alternativo de las funciones consideradas laicas o religiosas.[42]

La imposición de normas extrañas en la organización social de la cultura de comunidad, aunque acometidas, fueron más aparentes que reales. La obligatoriedad de la monogamia, las reglas de herencia bilateral, la prohibi-

ción de la exogamia para evitar ocultación del tributario o su paso a otra jurisdicción, no acarrearon grandes modificaciones en la estructura consanguínea, como tampoco provocó graves alteraciones la introducción del compadrazgo o parentesco ritual en las comunidades campesinas de cultura tribal.[43] Mayores fueron los trastornos producidos por el servicio personal y demás formas de trabajo forzado que alejaban a los hombres, a veces permanentemente, de los lugares habituales de su residencia.

Los restantes aspectos de la cultura de comunidad, inevitablemente, tuvieron que adaptarse a las necesidades de la nueva interacción indo-ladina; pero, en todos los casos, la imposición compulsiva de elementos extraños no fue aceptada en la forma inicial. El fenómeno de la aculturación no constituyó un traspaso mecánico de los elementos de una cultura a la otra, sino que hubo una reelaboración y re-interpretación de tales elementos para hacerlos encajar funcionalmente en la vieja estructura tradicional, originándose con ello una total re-estructuración de esa cultura, al favor de cambios internos catalizados por los cambios externamente introducidos. De este modo, el resultado final fue una cultura de comunidad distinta a la precortesiana y una interdependencia económico-social, también diversa, puesto que el notable adelanto tecnológico de la cultura occidental hacía uso de instrumentos más efectivos para mantener la subordinación del campesinado.

En el fenómeno del *contacto* indo-ladino, junto a la imposición selectiva de elementos de la cultura occidental, hubo, también, una resistencia selectiva a la aceptación de esos elementos. La adopción del arado, del torno alfarero, del trabajo asalariado, de la propiedad privada y otras innovaciones en materia de religión, organización social y control político, quedaron limitadas a bloques de actividades conectadas directamente con las necesidades de la interdependencia. El arado fue empleado en el cultivo del trigo, pero persistió a su lado el antiguo uso de la coa para el cultivo del maíz; esto es, coexistieron lo viejo y lo

nuevo selectivamente utilizados en su particular contexto y con su propio valor y significado.

Hasta aquí hemos puesto la atención en el carácter compulsivo de la aculturación indo-ladina, limitando el examen a los efectos del proceso en uno solo de los grupos involucrados en el conflicto: la cultura indígena de comunidad. Pero el contacto puso en movimiento fuerzas recíprocas o reversibles de gran envergadura y, por tanto, parece conveniente hacer notar las influencias sufridas por la cultura ladina o española que no pudo, por cierto, escapar a las consecuencias del fenómeno. Las influencias no fueron compulsivas sino voluntarias y comprendieron todos los apartados de la cultura, desde la economía hasta la religión.

La naturaleza misma del grupo dominante, constituido inicialmente por hombres solos y, después, por la agregación de un bajo porcentaje de mujeres españolas, determinó una mezcla racial en que se fundó un mestizaje cultural que no fue posible detener a pesar de las prevenciones y medidas tomadas por las autoridades metropolitanas para conservar incontaminada la dominación colonial. El instrumento más ominoso, aunque de todos modos ineficaz, para evitar la intromisión de elementos culturales indios en la cultura ladina, fue el Santo Oficio de la Inquisición, encargado de impedir desde el simple amancebamiento con la india hasta la infición con las ideas mágicas nativas.

La corrupción de las costumbres españolas, como las nativas impolutas antes del *contacto,* fue un hecho inevitable. Razón, pues, tuvieron las autoridades peninsulares en desconfiar del español americano, desde el nacimiento, infestado de los valores y significados indios por la criada que le servía de madre subrogada y, ya adulto, por su diario trato con la población vencida. El impacto inexorable de la comunicación con un mundo distinto, hacía obligatoria la constante mudanza del cuadro dirigente para fortalecerlo con europeos fieles a la metrópoli.

Pero ello no fue óbice para la emergencia en el plano histórico de la sociedad mestiza, como inevitable resul-

tante del *contacto* racial y cultural de dos mundos polares, que llegó a la Revolución de 1910 todavía en plena contradicción de intereses y valores. La subsistencia de sociedades indias, estructuradas en sistemas regionales interculturales dominados por una metrópoli mestiza, ha sido motivo de una acción conscientemente dirigida a lograr, en el menor tiempo posible, la integración nacional y la homogeneidad cultural.

Hasta hoy la antigua polarización ladino-india persiste en las zonas reconocidas como indígenas. El mantenimiento de la subordinación de la cultura de comunidad aún es objeto del reforzamiento de las técnicas que permiten el control político y religioso del grupo, el libre manejo de sus recursos humanos y naturales, el ordenamiento de la producción destinada al mercado regional, su distribución y consumo, la yugulación de cualquier intento de diversificar sus actividades y una intervención, directa o soterránea, en todos los aspectos de la vida de la comunidad que en alguna forma ayudan a prolongar la polarización tradicional y la interdependencia favorable a la ciudad señorial y parasitaria.

5. *Grupal* vs. *individual*

La definición propuesta de aculturación limita el alcance del proceso a las influencias recíprocas que sufren *grupos de individuos* en *contacto.* La necesidad de diferenciar *aculturación* de *asimilación,* llevó a los autores a precisar las fronteras del proceso, sin darse cuenta que las definiciones demasiado exactas constriñen la realidad del fenómeno que tratan de determinar. Parece indudable que, cuando una situación de *contacto* se halla compuesta por un individuo que participa de una cultura y un grupo de individuos que corresponden a otra cultura, la acción recíproca que caracteriza al proceso queda totalmente desequilibrada. Tal es el caso del inmigrante que ha cortado el cordón umbilical que lo une a la cultura madre y es *asimilado,* más o menos completamente, por la sociedad subrogada que lo acogió en su seno. Mas, cuando el indi-

viduo no rompe, ni real ni simbólicamente sus relaciones con la cultura madre, sino que actúa como un agente de su grupo propio —aun cuando sea el único representante de su cultura en la sociedad que lo engolfa— estamos en presencia de una situación de *contacto* aculturativa y no asimilativa.

En la frontera entre Estados Unidos y México existe una situación aculturativa, de carácter no compulsivo, cuyo análisis hubiera cabido mejor en el párrafo antecedente si la aludida situación no ofreciera una magnífica coyuntura para hacer notar la diferencia que existe entre los procesos emparentados de *aculturación* y *asimilación.* Nos encontramos aquí ante un fenómeno de *contacto* entre dos variantes divergentes de una misma cultura: la occidental. La cultura anglo-americana, altamente industrializada, tiene un *ethos* característico que la diferencía plenamente de la occidental europea. La cultura latinoamericana y, en lo especial, su variante mexicana, tiene asimismo un *ethos* particular resultante de la imponderable aportación recibida al través de su contacto con las culturas indígenas. A tal punto son importantes las divergencias que muy pocos protestarían si las consideramos como culturas distintas.[44]

No obstante el accidente histórico que en el pasado siglo enfrentó hostilmente a los grupos nacionales, hasta la fijación de una frontera política mutuamente respetada —a pesar de las considerables diferencias que existen entre la capacidad de poder de una y otra sociedad— es inconcuso que las relaciones que origina la proximidad se verifican hoy día por canales, exentos de violencia, que pueden caracterizarse como amistosos. Ello, desde luego, no implica la ausencia de conflictos entre intereses y valores en pugna, ya que de no haberlos no tendría lugar, dialécticamente, el proceso de aculturación.

En la región fronteriza, pues, dos grupos de cultura distinta se hallan frente a frente, separados por una línea divisoria que los mantiene en sus respectivos territorios, cada uno con formas de vida socialmente heredadas que cuidan y celan con especial ahinco. Sin embargo, la con-

vivencia estrecha ha obligado a un inevitable intercambio de elementos culturales al favor de una motivación ambivalente, respecto a lo extraño a la propia cultura. Por una parte existe una fuerte tendencia al préstamo cultural; por otra, una propensión, igualmente poderosa, a la repulsa y a la contra-aculturación.

El mexicano fronterizo es, a menudo, calificado de *pocho* por el mexicano del interior del país porque, al examinar su conducta, bruscamente se presenta ante sus ojos el cúmulo de elementos anglo-americanos que aquél ha integrado en la estructura de su personalidad; pero si penetra más en su observación podrá fácilmente comprobar las tremendas barreras de resistencia contra las influencias externas que también ha levantado en su *ego* y que se manifiestan en un acendrado patriotismo, en un amor ostensible a lo mexicano, en una desmedida supra-valoración de su cultura; en fin, en un etnocentrismo nacional que está muy lejos de poseer la gente de tierra adentro, perdida en una pluralidad de etnocentrismos locales o provinciales.

La sensación de peligro que confronta al co-existir en *contacto* continuado y de primera mano con una cultura extraña, obliga al hombre fronterizo a desarrollar un mecanismo de defensa que le permite mantener su propia individualidad y, con ello, la identidad de su cultura. Esta adquiere, así, una cierta rigidez en sus instituciones que limita la participación de los extraños en las actividades centradas en el foco cultural, esto es, en el conjunto de valores y significados que hacen deseable la existencia en un sistema particular de vida.[45]

Junto a esos mecanismos de defensa fronterizos, las culturas en *contacto* desarrollan otros mecanismos de autodefensa internos que obligan, a quienes se desvían en extremo de las normas aprobadas por el grupo, a conformarse con ellas y, consiguientemente, al olvido y abandono de los elementos culturales extranjeros como requisito para ser aceptados nuevamente como miembros cabales de la sociedad, con los mismos derechos, lealtades y obligaciones

que tienen los que permanecieron fieles a los patrones tradicionales y a las sanciones que les dan validez.

El juego de los mecanismos contra-aculturativos, con las tendencias dirigidas a la aceptación de lo extraño, mantiene un equilibrio de fuerzas bastante para impedir la desorganización de las culturas de lado a lado de la frontera. En una y otra cultura tales mecanismos obstaculizan las fuerzas que tienden a la identificación de los grupos en conflicto y los mantienen diferentes. Teniendo en cuenta estas circunstancias, es fácil explicarse por qué cuando un individuo sale de su grupo y se traslada al lado opuesto de la línea divisoria, a la inversa de lo que sucede con los inmigrantes que proceden de grupos que no están en *contacto,* difícilmente es absorbido por la sociedad subrogada.

En efecto, el proceso de asimilación implica la incorporación total y, por consiguiente, la completa participación del individuo en la cultura que lo admite en su seno. En la situación fronteriza, los mecanismos contra-aculturativos desarrollados por el grupo opuesto, por una parte, y el sostenimiento de las relaciones afectivas y de varia índole, con el grupo propio, por la otra, impiden la participación del inmigrado en el foco cultural de la sociedad subrogada y, por tanto, estorban o vedan su *asimilación,* situándole no como un sujeto de asimilación, sino como un agente de aculturación que actúa en representación del grupo propio que lo respalda tanto más cuanto mayores son los obstáculos que la cultura sobrogada ofrece para su total aceptación.

El número de mexicanos, agentes de aculturación en los estados fronterizos de la Unión Americana, que resistieron convertirse en sujetos de asimilación, quedó manifiesto en la crisis capitalista del año 29 cuando muchos de ellos retornaron a México como repatriados. Al reintegrarse a la cultura de la patria fueron objeto de las presiones emanadas de los mecanismos de defensa contra-aculturativos del grupo propio y se vieron obligados a conformarse con los patrones de conducta tradicionales. Gamio, que en éste, como en otros tantos capítulos socio-

lógicos fue un pionero de la investigación fronteriza, se dolía del poco provecho que la cultura mexicana pudo sacar de las experiencias que consigo acarreaban los expatriados, ya que en un corto lapso todos se habían avenido con el atraso secular de sus comunidades de origen, sin que las habilidades y conocimientos adquiridos durante su estancia entre extraños sirviera para promover desarrollo alguno.[46] Como a su tiempo veremos, estos mecanismos de defensa son los que han permitido a las culturas indígenas persistir frente al *contacto,* y son, también, los que han posibilitado a la cultura mexicana sobrevivir a la invasión masiva de elementos culturales extraños.

Examinada la situación en sentido inverso y comprendiendo en ella a la totalidad del país, podemos notar cómo son también los norteamericanos establecidos en México quienes menos se asimilan a las formas de vida nacionales y cómo son ellos, igualmente, quienes, al conservar con mayor ahinco el cordón umbilical que los une a su país, actúan como agentes de aculturación ejerciendo su influencia, grupal o individualmente, en el campo respectivo de su especialización; pero, en el último caso, siempre respaldados por la sociedad de donde proceden.

El ejemplo más típico de esta acción aculturativa en que un individuo, soportado por su grupo propio, pone en marcha un proceso de cambio en un grupo extraño, lo presenta el misionero protestante establecido en una comunidad indígena a la que llega a evangelizar sin el empleo de medio compulsivo alguno.[47] El caso anotado, si bien el más ostensible, no es único; igual acción aculturativa podría señalarse en el nivel nacional respecto a salubridad, donde grandes cambios han sido logrados gracias a la influencia ejercida por individuos.

Todo ello nos lleva a considerar la situación aculturativa indígena, no exclusivamente como un *contacto* entre grupos de cultura distinta, sino, asimismo, y ello es importante, entre individuos y un grupo de culturas diversas. Del problema nos ocuparemos con amplitud cuando hagamos referencia a los agentes de aculturación.

6. *Continuidad* vs. *alternancia*

En la situación aculturativa fronteriza, el movimiento de *migración golondrina,* que tiene lugar año con año al favor de la contratación de braceros, implica un tipo de *contacto* que no cabe dentro de la definición propuesta; pero que, sin embargo, tiene trascendencia fundamental en el proceso de cambio, puesto que considerables contingentes de trabajadores migrantes son expuestos, durante lapsos más o menos cortos, a la influencia masiva de patrones de vida extraños. En tales circunstancias, se suscita un proceso de adaptación alternativa que ha sido especialmente determinado en los trabajadores indígenas enganchados en el trabajo de las plantaciones de café, cacao, caña de azúcar y en el trabajo industrial minero o fabril.

La importancia de este tipo de *contacto* alternativo, fue una de las motivaciones que impulsaron a las autoridades del Porfiriato a prestar su apoyo al sistema, racionalizando la acción compulsiva como una medida encaminada a civilizar a los indígenas enganchados. Estos, se dijo, apartados del grupo propio y de las presiones que ejerce, serán prontamente instruidos en los patrones de vida de la cultura nacional ya que, movilizados a fincas situadas lejos de sus lugares de origen, se adaptarán a nuevos hábitos, adquirirán habilidades modernas e ideas y prácticas superiores a las originales.[48]

Aparentemente la técnica aculturativa, fundada en el trabajo migratorio, ofrecía finalidades productivas fáciles de alcanzar. En las fincas y plantaciones capitalistas, se presentaba al indígena un sistema económico que hacía uso del dinero y, con ello, cambios en la alimentación, en el vestido, el alojamiento, la educación, la recreación, la medicina, la salubridad y en muchos otros aspectos de la cultura. El trabajador migrante, al retornar a su comunidad de origen, llevaría poder adquisitivo y conceptos que necesariamente modificarían el atraso notorio del grupo propio. No se pensó en los mecanismos de autodefensa

que la comunidad pondría en juego para evitar la desorganización de sus patrones tradicionales.

Los procedimientos utilizados para el enganche, esto es, para el reclutamiento de los trabajadores migrantes, no fueron, desde luego, persuasivos. La coerción, el engaño y el endeudamiento unieron sus esfuerzos para obligar al comunero, partícipe de una economía de subsistencia donde la moneda no tenía uso indispensable, a la aceptación del trabajo asalariado en tierra extraña.[49] El método empleado no era, ciertamente, el más a propósito para crear en el migrante una actitud favorable hacia la nueva forma económica a la que se veía arrastrado; todo lo contrario, a la primera oportunidad huía y, si no podía hacerlo, esperaba impaciente el momento de regresar a la seguridad de la vida comunal.

La Revolución terminó con los procedimientos brutalmente coercitivos, confirmó a las comunidades en la propiedad de sus tierras o las dotó de ellas, haciendo de este modo innecesaria la *migración golondrina,* pero no pudo evitar que otros arbitrios substituyeran a los anteriores e impulsaran, más o menos voluntariamente, a los indígenas a migrar. Las necesidades crecientes de la economía de prestigio, el consumo en aumento de bebidas alcohólicas destiladas, el incremento demográfico favorecido por mejorías en la salubridad rural y otros factores más, han permitido la subsistencia del enganche que hoy se conduce por canales que protegen, aún no adecuadamente del todo, al indígena migrante.

La naturaleza del empleo desempeñado por el indígena, trabajo no calificado en la recolección del café, del cacao, del plátano o en el corte de la caña de azúcar, no implica, por cierto, la adquisición de habilidades adicionales a las ya aprendidas. La obligatoriedad de los finqueros para suministrar educación escolar a sus trabajadores es evadida con base en la corta temporalidad —un año antes, tres meses en la actualidad— que el indígena pasa en la finca. La utilización de capataces bilingües y la escasa comunicación en castellano, limitada a unas cuantas órdenes y a muy pocas ocasiones, no favorece, desde luego, las posi-

bilidades de adquisición, por parte de los migrantes, del instrumento de la lengua nacional.[50]

Durante su estancia fuera de la comunidad el indígena sufre, inevitablemente, la hostilidad y la discriminación de la población extraña que repele sus formas de conducta en lo que se refiere a etiqueta, aseo, recreación y demás modos de convivencia. Su desconocimiento del idioma nacional, del sistema de pesas y medidas, de la contabilidad, aritmética elemental, y otros complicados mecanismos de la cultura occidental, lo hacen fácil presa de explotación y, ante la conciencia del engaño de que es objeto, no tiene la posibilidad de hacer valer sus derechos porque ignora los instrumentos de que debe hacer uso.

Mas a pesar de todos esos inconvenientes, el enganchado entra en contacto con un mundo nuevo, con formas alternativas de resolver los problemas de la vida; con medios de transporte, maquinarias, edificios, comercios y diversiones urbanos que le ofrecen una nueva visión del universo que hasta entonces ignoraba y, sobre todo, regresa a su comunidad con el poder adquisitivo que representa la acumulación de sus salarios o parte de ellos.

El retorno a la comunidad implica un ajuste en las relaciones con los miembros que permanecieron en ella. Por escasa que haya sido la influencia del contacto con el mundo moderno, no por eso deja de actuar un proceso de individuación y de secularización que es tanto más intenso cuanto mayor es el tiempo transcurrido fuera de la comunidad. La mayor o menor individuación y secularización se traduce en un debilitamiento de las lealtades familiares y grupales, en el quebranto de los controles que mantienen unida a la sociedad, en la mengua del carácter sacro de las instituciones y en el desfallecimiento general de la confianza en los patrones de conducta tradicionales.

Surgen entonces conflictos más o menos graves con la esposa y los hijos, con los padres y los ancianos, con la autoridad y sus ordenamientos, que requieren un reacomodo inevitable. La comunidad, desde luego, le cierra todas las posibilidades de invertir el poder adquisitivo acumulado en otros bienes que no sean los tradicional-

mente aprobados, a saber: el del consumo conspicuo, el del derroche institucionalizado dirigido a ganar prestigio. No puede comprar tierra porque ésta no se vende; puede, en cambio, comprar el usufructo de ella, pero no en cantidades que le permitan destacar del resto de la comunidad, ya que sería objeto de represalias por el medio indirecto de la magia; por ello, tampoco le está facultada la mejoría de su casa habitación, de su vestido y el de los suyos: el incremento de sus animales o el aumento de sus cosechas. Atesora el dinero o lo derrocha.[51]

Sin embargo, el indígena se embarca una y otra vez en el trabajo migratorio y, al hacerlo, va poco a poco aprendiendo a responder distintamente a las presiones externas y a las internas, desarrollando un patrón de adaptación alternativo que le permite, por una parte, obtener el poder adquisitivo que requieren sus necesidades de subsistencia o de prestigio y, por la otra, continuar en el goce de la seguridad psicológica que le ofrece su membrecía en la cultura de comunidad.

Mientras se encuentra fuera de ésta, viste la indumentaria mestiza, se alimenta y gusta de la comida regional, duerme en cama, atiende sus enfermedades con medicamentos occidentales, concurre a las diversiones urbanas y aun llega a aprender un español básico que le es suficiente para su comunicación con el mundo extraño. Mas cuando retorna a su grupo, se despoja de la indumentaria ladina y toma la que lo identifica como miembro de su *calpul,* vuelve a la alimentación nativa, se acuesta a la vera del hogar en un petate sobre el suelo, acude al médico hechicero para tratar sus padecimientos, regresa al uso de la lengua parroquial y se conforma en todo con las costumbres comunales.

La mujer, tal vez en número menor, también se adapta a este patrón alternativo, aunque impelida por motivaciones sin duda distintas. Las indígenas, tradicionalmente, han llenado las necesidades del servicio doméstico en las metrópolis mestizas y los incentivos que las atraen a las urbes no son, en su mayoría, las exigencias de la economía de prestigio sino, en lo particular, su inconformidad

con los patrones culturales del grupo propio que, con notables excepciones, las mantiene en muy bajo *status.*

La ciudad les ofrece la posibilidad de evadirse de los rígidos controles sociales de la comunidad y perspectivas de albergue, alimentación, vestido y recreación mejores. Durante los ciclos de la actividad agrícola en que el trabajo de la mujer no es esencial, las indígenas de las comunidades más abiertas y más cercanas a la urbe se trasladan a ésta para emplearse como sirvientas. Establecen de inmediato una relación de seguridad criada-matrona en que la empleadora actúa como madre subrogada y se compromete, nominalmente, a velar por la educación práctica y moral de la sirvienta.[52]

En el seno de la familia mestiza la mujer indígena adquiere, paso a paso, elementos de la cultura nacional. Cambia, desde luego, su indumentaria, sus prácticas e ideas tradicionales, su antiguo recato y timidez ante el extraño; aprende un mínimo de la lengua nacional y formas alternativas de preparación de los alimentos, cuidado de los niños y atención del hogar y observa modos distintos de relaciones entre los miembros de la familia. Ello no obstante que permanece y es compulsivamente mantenida en una posición de manifiesta inferioridad y que, a menudo, se abusa de ella, no sólo en el desempeño de trabajos excesivos o degradantes, sino tolerando que los señoritos la ocupen en la satisfacción de sus primeros escarceos sexuales.

Las urgencias de mano de obra de la pizca o recolección, obligan a la mujer indígena a volver a su comunidad donde es objeto de la coacción de los mecanismos de defensa contra-aculturativos que pronto aseguran su conformidad a las normas establecidas. Su indumentaria mestiza, manifestación la más ostensible de la influencia experimentada durante su estancia en el mundo extraño, es lo primero que abandona, ya que el calificativo de *re-vestida,* con que la conocen propios y extraños, implica su repudio por el grupo de origen y, en consecuencia, la imposibilidad de contraer nupcias, fundar familia y convertirse en miembro acabada de su comunidad.[53]

En tanto no se reintegra permanentemente al grupo propio, cosa que sucede cuando realiza el matrimonio, la trabajadora doméstica, como el trabajador migrante, pasa alternativamente de una cultura a otra adaptándose reiteradamente a formas de vida distintas. Propiciando el juego del patrón de adaptación alternativa, dos grupos en *contacto,* de cultura diversa, han resuelto el problema de la convivencia y el de la continuidad de sus formas particulares de vida.

Los antecedentes del patrón que nos ocupa, deben indudablemente rastrearse en la época del *contacto* inicial entre el español y el indio precortesiano. El servicio personal a que estaban sujetos hombres y mujeres en las casas y haciendas de conquistadores y encomenderos —servicio en que los indígenas eran substituidos, pasada una temporalidad determinada, por otros miembros del grupo propio— deben haber producido como respuesta la adaptación alternativa; pero de ello no tenemos a la mano datos conocidos, suministrados por documentos o fuentes históricas de reconocida autenticidad.[54]

Por otra parte, la vigencia del patrón aludido no evita, por supuesto, evasiones frecuentes de la cultura de comunidad; mas es necesario tener presente que el *status* tan bajo en que la sociedad nacional sitúa a los trabajadores indígenas no calificados, hombres y mujeres, no es ciertamente favorable para alentar el *pase.* El indígena migrante tiene abiertas las puertas del peonaje y muy poco más. La india revestida, si sale del servicio doméstico, tiene, como oportunidad más accesible, la prostitución. Perspectivas a todas luces menos halagüeñas que la seguridad o el prestigio que otorga la conformidad a las normas tradicionales del grupo propio.

7. *Inducción* vs. *espontaneidad*

Los distintos aspectos de una cultura —tecnología, organizaciones económica, política y social, educación, salubridad, ciencia, idioma, religión, estética, etc.— están integrados en un sistema o configuración que funciona como

una unidad. El enfoque aislado de cada uno de estos aspectos no pasa de ser un arbitrio metodológico que nos permite analizar, en sus menores detalles, las partes inseparables de un todo.

Este carácter integral de la cultura es olvidado, con lamentable frecuencia, por quienes se especializan en una disciplina determinada. La formación profesional los compele a explicar las pautas diversas de la conducta humana, en términos de la materia que constituye el motivo cardinal de sus preocupaciones.

Los determinismos biológico, ambiental o económico, que reducen las actividades sociales a meras funciones orgánicas, a influjos del medio físico o a imposiciones de la base o estructura económica, tienen el inconveniente de enfatizar un solo aspecto de la cultura olvidando su naturaleza integral y, en consecuencia, consideran que la modificación del aspecto, para ellos esencial, es bastante para transformar a la cultura en su totalidad.

Igual determinismo puede asignarse a los que todo lo esperan de la inducción de una nueva educación, de una nueva religión o de una nueva organización política. Es indudable que, puesto que los distintos aspectos de la cultura están interconectados y actúan como una entidad, las acciones ejercidas sobre una de las partes repercuten, concomitantemente, sobre las otras y, en último análisis, sobre el todo.

Se ha dicho que las ideas que dieron forma al protestantismo determinaron el surgimiento de la sociedad capitalista; pero también se afirma que la explicación inversa es válida y que fueron las circunstancias que hicieron nacer a las formas de economía capitalista, las que determinaron la emergencia del protestantismo.[55] El determinismo religioso y el económico son interpretaciones unilaterales de un proceso en el que intervino un conflicto de fuerzas que abarcó todos los apartados de la cultura.

Si la comprensión unilateral del cambio socio-cultural no es satisfactoria en el entendimiento de la evolución interna de una cultura, menos lo es cuando queremos explicarnos las transformaciones que experimentan uno

o ambos grupos en situación de *contacto*. En tales circunstancias, la conjunción de dos sociedades distintamente estructuradas en un mismo territorio lleva ineludiblemente a una integración local, regional o nacional, en que los grupos en conflicto establecen relaciones de interdependencia que los obligan a actuar como una unidad.

Situado el proceso de aculturación en semejante contexto, parece evidente que su examen y su inducción no deben enfocarse unilateralmente desde el marco estrecho de una u otra de las culturas en *contacto*, ni apoyados en un solo aspecto de esas culturas, sino en forma integral y tomando en cuenta, en el caso particular del *contacto* indo-ladino, tanto al indio como al ladino y tanto a los aspectos trascendentes de la economía como a los ecológicos, biológicos y demás enunciados.

Hemos visto cómo en la Colonia los intereses del grupo dominante obligaron a la inducción unilateral de aspectos o elementos determinados de su cultura y cómo, también, trataron de evitar la espontánea intromisión de rasgos culturales procedentes del grupo bajo asedio. El español se trazó programas de aculturación inducida, limitados casi exclusivamente a los aspectos de la organización política y de la religión, y los llevó a efecto con tenacidad y constancia. Las resultantes visibles de esa implementación fueron modificaciones notables en la estructuración de las culturas indias y una integración, de acentuado tono regional, entre las comunidades aborígenes y la metrópoli ladina señorial.

Aunque la inducción estuvo reducida a sólo dos aspectos de la cultura, la concatenación de partes hizo inevitable la transformación en las restantes y, por tanto, en el todo. De este modo las culturas indígenas se presentan, hoy día, totalmente diferentes a las precortesianas de donde originalmente procedieron; pero también se ostentan con una integración intra e intercultural que sin duda hubiese sido más productiva si la inducción hubiese abarcado asimismo alteraciones en la tecnología, en la economía, en los otros aspectos de la cultura y en las posiciones relacionales de los grupos interdependientes, conducidos con

igual tesón que las modificaciones que se llevaron a cabo en la religión y en la política de control y dominancia.

Siendo la aculturación un conflicto de fuerzas no podemos pasar sin aludir a la visión opuesta que tuvo, por ejemplo, un Vasco de Quiroga en la inducción integral de las formas de la cultura occidental entre los indios tarascos.[56] Pero, con esa y otras notables excepciones, la inducción estuvo dirigida unilateralmente a la evangelización y al control administrativo, por eclesiásticos y civiles respectivamente. Lo demás se dejó al azar y a la espontaneidad.

El cambio social que experimentó México al lograr su independencia del dominio extranjero, se dirigió a consolidar los logros de la cultura que emergió del *contacto* continuado y de primera mano entre conquistadores y vencidos. La sociedad mestiza no heredó simplemente la posición dominante sustentada por los hombres de la cultura occidental, sino que hizo todos los esfuerzos posibles para que, al cambio de las relaciones posicionales, siguiera una transformación cultural perseguida al través de la secularización de las instituciones y de la individuación social.

El movimiento de Reforma estuvo encaminado a reestructurar la sociedad mexicana bajo los patrones del liberalismo y aunque habló mucho del indio y lo tuvo en cuenta al formular su esquema de cambio, en realidad jamás puso en marcha un programa de aculturación inducida destinado a integrar a la vida nacional a las comunidades plurales. La contradicción misma de su posición ideológica le impidió ver la necesidad de una intervención directa en la situación indeseable.

Consideró que bastaba la igualdad legalmente estatuida, de uno y otros grupos sociales, para que un proceso de aculturación espontánea tomara forma y condujera a la transformación de los grupos étnicos rezagados. Más tarde, al decretar la desaparición de la propiedad eclesiástica, comprendió también en la medida a la tenencia de la tierra de comunidad —la que se había salvado de la voracidad del mercedario o estanciero español— y promulgó su

conversión en propiedad privada para propiciar el libre juego de las fuerzas aculturativas.

La aculturación espontánea, puesta en marcha por la ideología del *laissez-faire,* no provocó la integración productiva de las comunidades que cayeron en la esfera de influencia de la doctrina liberal, sino precisamente la caótica desorganización de la estructura indígena colonial y una interdependencia aun más degradante, esta vez bajo la férula del gran hacendado, respecto a la metrópoli mestiza. La destrucción de un número considerable de comunidades indias y su estrecha sujeción como reservorios de mano de obra barata en pueblos cercados por las grandes concentraciones agrarias, fueron las resultantes de la espontaneidad y libre competencia de las fuerzas de la aculturación.

La Revolución se opuso a la doctrina no intervencionista. Desde un principio se propuso la restitución de la base material de las comunidades despojadas y la implementación de un programa educativo que consideró la modificación integral de los aspectos distintos de la cultura campesina. La inducción de ese programa, cimentado en el cambio en la tenencia de la tierra bajo el régimen ejidal, estuvo a cargo de las misiones culturales y de las escuelas rurales llamadas, significativamente, casas del pueblo. Los grupos de trabajo, compuestos por especialistas en diversas artesanías y apoyados en la acción escolar de un educador, tomaron a su cuidado la transformación de las comunidades plurales.

En la implementación del programa de aculturación inducida, intervinieron tendencias contradictorias que se opusieron al abandono total de las ideas liberales referentes a evolución y progreso. El ejido y la escuela rural fueron instrumentos útiles en la transformación de los pueblos mestindios que, con su base territorial, habían perdido su cultura de comunidad, esto es, en grupos caóticamente desorganizados por el *laissez-faire.* Pero no tuvieron igual éxito en los núcleos étnicos que resistieron al liberalismo y que, aislados en los bosques, en los desiertos o en las marismas tropicales, pudieron reforzar sus meca-

nismos de autodefensa contra-aculturativos y, con ello, la continuidad de sus formas de vida tradicionales.

En estas últimas comunidades la inducción de la aculturación, por lo que llamó Gamio la educación integral, ameritaba el empleo de técnicas de acción e investigación sociales que el antropólogo pionero había puesto en práctica en su ensayo piloto de Teotihuacán.[57] Los maestros, sin embargo, no hicieron uso de la magnífica experiencia ni tampoco de la antigua, proporcionada por la obra misionera del siglo XVI. Ello, no obstante el préstamo de la denominación, mas no de las normas de la utopía ecuménica, que los misioneros culturales tomaron del antecedente histórico.

El desarrollo general de la teoría antropológica y la aplicación de sus postulados en México, al favor de los cambios sociales producidos por la Revolución, han creado un contenido ideológico, un sistema de normas y un acervo de experiencias que están dando a la escuela mexicana su perfil distintivo y le han permitido la implementación de un cambio cultural inducido, con base en el esquema conceptual que pasamos a discutir.

8. *Integración socio-cultural*

Han sido analizados, en los párrafos que anteceden, algunos de los más importantes tipos de *contacto* entre las culturas occidental e indígena. En todos los casos se ha puesto de manifiesto una pugna entre opuestos: el pasado y el presente; la dominancia y la voluntariedad; el individuo y el grupo; la continuidad y la alternancia; la intromisión y la abstinencia. Hemos visto, también, cómo el juego de fuerzas, *acción* contra *reacción,* da origen a una *interacción* que se revela a distintos niveles, según haya sido mayor o menor la exposición al *contacto,* la compulsión ejercida, los aspectos o elementos inducidos y los agentes involucrados en el encuentro. Con base en tales premisas es posible llegar a una definición operativa de *aculturación* que otorgue el énfasis debido a su naturaleza dinámica:

Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción.[58]

Conforme a la definición que antecede, el principio fundamental que determina el fenómeno de la aculturación es el *conflicto* entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas. El carácter conflictivo del encuentro entre Occidente y el mundo indígena salta a la vista donde quiera que se le examine. En el caso particular de México, la violencia de la Conquista y la Colonización contrasta con el tono templado de la actual oposición entre el indio y el mestizo; pero ello no obsta para que deje de presentarse una clara contradicción.

El conflicto es *incesante* en su desenvolvimiento y continúa en tanto las culturas en *contacto* subsisten como entidades diferenciadas. La interacción cultural puede hacer variar en tal manera los patrones originales de los grupos en conflicto, que hoy día uno y otro sistema cultural no presentan la misma estructura ni los significados iniciales; mas al permanecer diferentes, continúan en un intercambio recíproco de elementos y en una lucha permanente de sus opuestos.

La cultura indígena precortesiana es, sin género de dudas, distinta a la cultura indígena contemporánea. Hemos visto cómo aquella fue decapitada y cómo se indujeron, compulsivamente, elementos occidentales en las formas de vida de las comunidades plurales; pero se procuró de cualquier modo que conservara un ostensible perfil indígena. A su vez, la cultura ladina del siglo XVI ha sufrido modificaciones considerables al punto de ser bien distinta de la cultura industrial de nuestros días. Mas, a pesar de las alteraciones experimentadas por una y otra cultura, ambas permanecieron distintas entre sí y en conflicto continuado.

Los elementos opuestos de las culturas en *contacto* tienden mutuamente a excluirse, luchan entre sí y se oponen

recíprocamente; pero al propio tiempo tienden a interpenetrarse, a conjugarse e identificarse. La total *identificación* resuelve o supera la contradicción y da origen a una nueva unidad que inicia la historia de su propio desenvolvimiento, crece y se desarrolla transcurriendo por una serie de avances y retrocesos hasta llegar a convertirse en el factor dominante; mientras los elementos originales menguan y decaen condenados a la extinción.[59]

La pugna entre las culturas europea colonial e indígena hizo posible la emergencia de una cultura nueva —la cultura mestiza o mexicana— como consecuencia de la interpenetración y conjugación de los opuestos. Esta última cultura ha evolucionado al través de vicisitudes sin cuento, que terminaron en su completa consolidación al triunfo de la Revolución de 1910. Su actual dominancia determina, inevitablemente, la muerte y el total acabamiento de los remanentes contemporáneos de las viejas culturas, indígena y europea colonial, que representan lo viejo que fatalmente debe ser substituido.

El proceso de aculturación involucra, en realidad, un conjunto infinito de procesos entre elementos opuestos de dos culturas. Estos procesos se hallan interconectados de modo que actúan recíprocamente unos sobre otros y se encuentran en un desarrollo incesante, tanto cada uno de ellos en particular, como considerado en conjunto el proceso global de aculturación. "Cómo cada proceso concreto es una unidad de elementos contrapuestos la manifestación de uno de esos elementos implica la relativa abstracción de otros. Cuando se acusa destacadamente la existencia de un elemento determinado, el elemento contrario correspondiente está ocupando una posición relativamente secundaria y menos manifiesta".[60] De la misma manera, el proceso de aculturación en su conjunto acusa distintamente la manifestación de elementos opuestos de las culturas en *contacto;* en unos casos son los elementos de la cultura dominante los que claramente se manifiestan; en otros, los de la cultura bajo asedio. Objetivamente, pues, la aculturación se manifiesta a niveles variados de contradicción.

En la determinación del fenómeno de la aculturación, tal y como fue enfocado por Redfield, Linton y Herskovits, los contenidos de propósito de la investigación conducen, finalmente, al estudio de las condiciones del proceso, de sus términos, en un momento dado de la dimensión temporal o en lugares diversos de la dimensión espacial. Tres fueron los resultantes considerados, a saber: la aceptación, la reacción y la adaptación de los elementos de una cultura extraña por la cultura investigada. El enfoque metodológico aludido, derivado de la formulación teórica del proceso como un fenómeno acabado o finito, toma como resultantes lo que, en realidad, son fuerzas opuestas en interacción.

En efecto, la manifestación objetiva de las tendencias dirigidas a la aceptación de los elementos de la cultura opuesta y las tendencias levantadas como reacción en contra de esa aceptación no son términos o resultantes, sino sencillamente expresiones acusadas de la posición momentánea de elementos opuestos que se conjugan e interpenetran y que, por tanto, varían en el tiempo y en el espacio en desarrollo incesante. La observación objetiva de los *niveles* variados que alcanzan los elementos contradictorios no debe buscarse en el examen de una u otra de las fuerzas en conflicto sino precisamente en su interacción, esto es, en el proceso de adaptación que manifiesta la interpenetración de los elementos de una y otra cultura y en sus respectivas relaciones posicionales.

En el proceso de adaptación, pues, es donde se manifiestan los niveles de aculturación alcanzados por las culturas en *contacto*. Según sea mayor o menor la expresión acusada de los elementos de una u otra cultura y aquellos que aparecen relativamente abstraídos, la adaptación se presentará como apenas iniciada o como totalmente resuelta o superada. Conforme a tal desarrollo podemos observar un *continuum* adaptativo, que va desde una adaptación comensal en que ambas culturas coexisten con sus elementos, aspectos o partes sin alteraciones básicas y sin que uno u otro de los elementos, aspectos o partes se acuse destacadamente, hasta una adaptación sincrética

en que los elementos, aspectos o partes han conjugado sus contradicciones y al lograr la unidad o coincidencia de los opuestos, mutuamente excluyentes, vienen a dar origen a una nueva cultura.

Una fase intermedia en el proceso estaría constituida por la adaptación selectiva en la que las culturas en *contacto* han llegado a identificar determinados elementos, aspectos o partes, pero no todos, siendo cuestión de tiempo y de oportunidad que los elementos, aspectos o partes excluyentes alcancen su total interpenetración. Hecho inevitable, puesto que una cultura no está estructurada por una simple adición de elementos, aspectos o partes sino, como reflejo mismo de la dialéctica del Universo, por una concatenación interdependiente de funciones en que la modificación de una de las partes implica, ineludiblemente, alteraciones en las restantes y, en consecuencia, en el conjunto que da su forma o configuración a la unidad.

El enfoque cultural del proceso de aculturación es importante porque al hacer uso de las dimensiones temporal y espacial pone en evidencia la naturaleza dinámica del fenómeno; pero tiene, como contradicción interna, su tendencia ostensible a considerar la cultura como una entidad superorgánica, independiente de la sociedad y de los individuos que la crean y la portan. El trato continuado con las costumbres, productos de la actividad del hombre, y no con el hombre mismo, conduce de la mano a hacer abstracción relativa de éste y a colocar a la cultura en posición dominante y, a la sociedad, en posición secundaria.

El uso de la dimensión social, en abierta contradicción con el enfoque anterior, está dirigido a otorgar especial consideración a la interacción entre individuos o grupos estructurados en asociaciones de índole distinta; negando importancia y tratando de excluir de su esquema de preocupaciones a las costumbres. Según tal aproximación, en el *contacto* entre grupos de individuos que participan de culturas diversas, lo trascendente no es el intercambio o la transferencia de elementos culturales sino las relaciones de interdependencia que se establecen entre los gru-

pos interactuantes que conviven en un mismo territorio.

Así considerado, el problema del *contacto* cultural se resuelve en un proceso, paralelo al de aculturación, que bien podría llamarse de asociación, *ad-sociation,* si el vocablo no tuviese en sociología una connotación limitada a la relación fundamental que une a los individuos en grupos. Debido a ello, ha sido elegido como más adecuado para calificarlo el término *integración,* en su acepción común de "proceso social que tiende a armonizar y unificar diversas unidades antagónicas, ya sean elementos de la personalidad, de los individuos, de los grupos o de mayores agregados sociales".[61]

En nuestro caso, desde luego, se trata de grupos organizados que están incluidos en sistemas culturales distintos y el proceso de integración, que se origina de sus relaciones de interdependencia, es uno de *integración intercultural* en que ambos grupos pugnan por mantener las posiciones tradicionales establecidas en sus respectivas estructuras sociales. Siendo el proceso de *integración intercultural* o *asociación* un opuesto del de *aculturación,* su determinación dialéctica implica variaciones en las cualidades que le son ajenas, pero no en la dinámica de su desarrollo, por lo que su definición puede ser la que sigue:

Integración es el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición.

En el proceso de integración actúan dos fuerzas antagónicas. La una tiende a la *concentración* del agregado social opuesto, es decir, se propone la incorporación de los individuos que componen la comunidad disímil dentro de la estructura social del grupo dominante. La otra, contrariamente, tiende a la *dispersión* de los grupos en conflicto para mantenerlos independientes. De la interacción de estas fuerzas y de la mayor o menor dominancia de una

u otra, emerge un proceso de conversión que se manifiesta a niveles distintos de integración o asociación.

La interdependencia de escala menor entre dos grupos sociales distintos, da un primero y muy bajo nivel de integración: el de la *conversión paralela.* En tal nivel las sociedades en coexistencia son autosuficientes y autocontenidas. Marchan por caminos paralelos sin llegar a conjugarse, al favor de un entendimiento que desarrolla un sistema de relaciones posicionales, basado en la mutua desconfianza, que las mantiene separadas.

Un segundo nivel de integración, en el *continuum* de la escala, está constituido por la *conversión alternativa,* en la que los individuos de los grupos en *contacto,* durante un lapso determinado pero reiterativo, pasan a formar parte de la estructura social del grupo opuesto; en posición de inferioridad, cuando se trata de individuos procedentes de la sociedad bajo asedio y en una relación posicional inversa, en el caso contrario.

El tercero y más alto nivel de integración está compuesto por la *conversión polar* en la que los grupos en *contacto* han alcanzado a construir una estructura social donde la interdependencia creciente de los grupos en simbiosis ha llegado al grado de convertirlos en uno solo. En tal momento, la conversión polar o polarización, deja de ser una conversión o polarización intercultural o de castas, para transformarse en una polarización cultural de tipo clasista. Punto de partida para un nuevo conflicto de fuerzas en que la polarización de clases sociales habrá de resolverse, inevitablemente, en la síntesis de una sociedad sin clases.

El uso de la dimensión social nos ha conducido a la formulación del concepto operativo de los *niveles de integración* que tiene un carácter instrumental o pragmático en la investigación y en la acción. Observando el grado de cooperación económica entre las sociedades en *contacto;* el monto de las comunicaciones de habla que entre ellas se presenta, medido por el bilingüismo; la proporción de individuos que concurren a la base material de una u otra comunidad y el tiempo de su perma-

nencia; el volumen de la correspondencia con el pasado y de las sanciones sociales que permiten la continuidad y la cohesión grupal, así como otros tipos de relaciones posicionales cuantitativamente mensurables, es posible determinar, objetivamente, la escala de conversión y, en consecuencia, el modo como habrán de implementarse las presiones encaminadas a superar la polarización intercultural.[62]

Sin embargo de la utilidad del enfoque social, su uso exclusivo hace perder una suma de cualidades trascendentes que sólo puede suministrar el enfoque cultural. La oposición y mutua exclusión de lo cultural y lo social es insostenible en la práctica y se resuelve, ineludiblemente, en la integración socio-cultural que la supera.[63] Llegamos así, en el análisis del proceso de la aculturación, a la necesidad de enfocarlo de acuerdo con el criterio integral que sostiene con énfasis la escuela mexicana, y que resume la dualidad aparente que existe entre cultura y sociedad, entre intercambio cultural e interacción social, entre niveles de aculturación y niveles de asociación o integración. En el esquema a continuación pretendemos exponer, gráficamente, la conjugación:

INTEGRACIÓN DEL CAMBIO SOCIO-CULTURAL

	Niveles de aculturación	*Niveles de integración*
Tesis	Aceptación	Concentración
vs		
Antítesis	Reacción	Dispersión
=		
Síntesis	Adaptación: i) comensal ii) selectiva iii) sincrética	Conversión: i) paralela ii) alternativa iii) polar

La integración del cambio socio-cultural manifiesta, como todo proceso cognoscitivo, tres momentos inseparables

que se encuentran contenidos en su desarrollo. El primero está constituído por la *tesis* que establece, en cada uno de los grupos en contacto, una determinación rígida y diferenciada de las otras, que incluye solamente las relaciones internas sin preocuparse por los nexos con su exterioridad. En este momento la aceptación o asimilación, la concentración o incorporación, actúan como si en el grupo opuesto no existieran instituciones y agrupaciones, resultado de un precipitado histórico, firmemente arraigadas en el presente. El proceso de cambio socio-cultural en este momento no toma en cuenta tal existencia, la menosprecia o simplemente, la ignora. Considera que es posible imponer la aceptación de los tipos de acción y de las formas de relación propios en el grupo opuesto, sin necesidad de alteración alguna.

La determinación rígida y aislada del proceso de cambio no se mantiene por mucho tiempo, por el contrario, se contradice y engendra su *antítesis,* la reacción, dispersión o contra-aculturación, que expresa la unilateralidad opuesta y contrapone lo interno del proceso con su exterioridad. La determinación negativa constituye el segundo momento de la integración, que pasa en seguida a su tercer momento, esto es, a aquel en que se produce la unidad de las determinaciones en conflicto, la adaptación o conversión de los grupos en *contacto,* que se conjugan en una *síntesis* afirmativa.[64]

El enfoque integral del proceso de cambio, conforme al esquema enunciado, nos permite explicarnos las contradicciones múltiples que objetivamente se observan en las distintas situaciones aculturativas y nos proporciona, además, un sistema lógico normativo que nos guía en la acción implementada para inducir el cambio socio-cultural y para modificar esta acción a tono con el momento en que se encuentra el proceso en desarrollo. El examen de las situaciones aculturativas, abstraídas a aspectos específicos del cambio total, aclarará el carácter instrumental o pragmático del enfoque.

9. *Cambio ecológico*

El ajuste de un grupo humano al medio físico en que se halla establecido, está determinado por la interacción entre el ambiente natural y los instrumentos culturales que ese grupo ha ideado, tanto para responder a los requerimientos del *habitat,* como para extraer de sus recursos los elementos indispensables para satisfacer sus necesidades básicas. Mientras más sencillos son esos instrumentos, mayor es la dependencia del grupo respecto a su medio y menor es, en consecuencia, la gama de posibilidades en la explotación de los recursos del territorio que le sirve de base material.

Son, por ello, las sociedades de tecnología simple aquellas que con más intensidad sufren las exigencias del *habitat,* a tal punto que parece como si sus formas de vida estuviesen totalmente determinadas por el ambiente. Es tan notable y poderosa la influencia, que en esas sociedades la cultura material —casa, vestido y sustento— está indisolublemente unida al paisaje, y guarda con él tal dependencia, que cualquier modificación de uno u otro de los términos que intervienen en la ecuación, pone en peligro la supervivencia misma del grupo.

Las técnicas más primitivas, utilizadas para el aseguramiento de los recursos ambientales, son las que siguen los grupos recolectores que hacen uso de los recursos tal y como se encuentran en la naturaleza, esto es, sin métodos que mejoren o incrementen el suministro. La tecnología de recolección impone un conocimiento profundo del medio geográfico y de la biología de plantas y animales; pero, también, una subordinación completa respecto a la suma más o menos fija de alimentos disponibles.

No sucede ciertamente lo mismo en la sociedades de tecnología avanzada y de economía compleja, que no recolectan sino que producen sus alimentos, y cuyo ingenio les ha permitido modificar a tal grado su *habitat,* que la influencia de éste ha quedado reducida a limitar, selectivamente, algunas de las formas de la vida social sin deter-

minar esa tremenda e inexorable dependencia, entre el hombre y su medio físico, que se observa en los grupos primitivos. En las sociedades agrícolas y hortícolas, por ello, la escala de alternativas, en su ajuste al *habitat* es considerablemente mayor y ante la presión de un cambio violento pone en juego mecanismos de defensa y acomodación que le permiten subsistir y supervivir.[65]

El *contacto* cultural introduce, en la antigua situación de equilibrio, un elemento de desconcierto que obliga a los grupos en conflicto a lograr un nuevo ajuste al *habitat.* La convivencia de sociedades que hacen uso de distintos instrumentos en su interacción con el ambiente físico y que, por tanto, explotan de modo variado los recursos existentes en un mismo territorio, finaliza en el desplazamiento o en la extinción del grupo de cultura simple cuando su dependencia del *habitat* es tan extrema que carece de alternativas para acomodarse a la nueva situación.

La suerte que corrieron los pueblos indígenas de las Antillas, cuyas formas de vida en la floresta tropical eran bien primitivas, y el destino a que fueron conducidas las bandas recolectoras chichimecas al ser invadidos sus territorios de recorrido por los conquistadores y pobladores españoles, constituyen evidencias de la aserción. En el primer caso, sobrevino la extinción total de la población al perder ésta, bruscamente, el equilibrio con su *habitat,* conseguido al través de centurias; en el segundo, la resultante fue el lento e implacable desplazamiento de las tribus que se vieron compelidas a buscar nuevos territorios en los que rehacer el ajuste al medio, de acuerdo con los limitados instrumentos tecnológicos de su cultura. La fiereza con que tales bandas resistieron el *contacto* y su negativa a aceptar la subordinación de una coexistencia comensal, estuvo determinada, precisamente, por su desconocimiento de alternativas; para ellas sólo estaba abierta la disyuntiva apuntada: desplazarse o morir.

Los pueblos agrícolas y hortícolas sedentarios, en cambio, con mejores instrumentos para contender con el *habitat,* pudieron sobrevivir al *contacto* y a la dominación. A

diferencia de las bandas, en radicación dispersa por los amplios semi-desiertos del altiplano norteño, los grupos étnicos incluidos en el área de las altas culturas mesoamericanas, disfrutaban de patrones de poblamiento que permitían un mejor control del medio ambiente. Unos, localizados en las tierras de temporal donde la subsistencia se basaba en la agricultura de roza, se agregaban en el tipo de radicación centro-ceremonial; los otros, limitados a las tierras de humedad y riego, hacían uso del tipo de poblamiento compacto.[66]

La dominación española no produjo graves desajustes en las comunidades establecidas conforme al patrón de poblamiento compacto. El cultivo intensivo de la huerta, fácilmente sufrió la introducción del arado y la innovación de las cosechas de origen occidental. No tuvieron igual facilidad los grupos étnicos congregados en poblamiento centro-ceremonial que requerían, para la producción de alimentos, extensos territorios. Una parte, la más considerable de esta superficie, permanecía en descanso un número determinado de años —de cinco a diez según la naturaleza del suelo y del cielo— y sólo durante uno o dos ciclos agrícolas se ponía en cultivo la menguada parte restante. Los españoles tomaron por tierras vacas las que la agricultura de roza guardaba como reserva, y se introdujeron en ellas para explotarlas como pastizales en la cría de ganado mayor.

La cultura de comunidad, ciertamente, no había llegado a darle uso agrícola a las tierras planas despojadas de bosque; su mejor instrumento de cultivo, la coa, era incapaz de romper el suelo compactado por la desnudez. Con alguna razón las mercedes de caballerías y estancias de ganado, otorgadas a los pobladores españoles, asentaban que se hacían sin perjuicio de los indios. Estos, en lucha constante con el ganado que invadía las sementeras que la roza ganaba al monte, se habían refugiado en las laderas de los cerros, semidispersos en pequeños y múltiples parajes, pero, de todos modos, en el perfecto ajuste al *habitat* que les otorgaba su patrón de poblamiento centro-ceremonial.

Los españoles pretendieron modificar esta situación que les impedía el debido control político de la población indígena, su adecuada indoctrinación en la fe católica y, por estos medios, la más conveniente expoliación de los abundantes recursos humanos y materiales de la tierra recién conquistada. La imposición coercitiva del tipo de poblamiento compacto, a que los hombres de occidente se hallaban habituados, vino a realizarse hasta fines del siglo de la Conquista, más exactamente, de 1595 a 1603. Varios centenares de jueces y escribanos se repartieron por el país exigiendo violentamente la congregación en pueblas, movilizando forzosamente a la población, quemando sus jacales y arrasando las sementeras en los lugares de la radicación tradicional.[67]

La inducción compulsiva del nuevo patrón de poblamiento produjo la necesidad ineludible de un nuevo ajuste al *habitat,* que fue logrado por algunas pueblas mediante el préstamo de los instrumentos culturales —el arado en particular— que el grupo dominante puso a su disposición para contender con la mudanza inesperada. Las pueblas que acudieron a tal alternativa bajaron de los cerros y se concentraron permanentemente en tierra llana iniciando, con el cambio ecológico, una profunda modificación en sus formas de vida y en sus relaciones posicionales, esto es, un cambio socio-cultural que pronto las convirtió en comunidades mestindias.

Pero no todas las pueblas soportaron la congregación, las más la resistieron obstinadamente rechazando la innovación cultural del arado, y poniendo en juego un movimiento tenaz de *dispersión* que no fueron capaces de detener las autoridades españolas. Uno tras otro, los indígenas concentrados en las noveles pueblas las abandonaron, dispersándose por los lugares de su tradicional radicación y en ellos reconstruyeron las formas conocidas de su ajuste al *habitat,* fieles a la coa y a la agricultura de roza en las tierras montuosas y cerriles.

Así llegaron hasta la Revolución de 1910 los remanentes de los grupos étnicos precortesianos, que lograron sortear, a más del *contacto histórico,* la crisis liberal de la

Reforma, en un ajuste adecuado al medio físico en aquellas zonas del país que los instrumentos de la cultura occidental no podían explotar con el mismo provecho que lo hacía la cultura de comunidad, esto es, en las selvas malarígenas de las tierras costaneras, en los bosques impentransibles de las altas montañas y en los secos valles de denudación de la meseta interserrana.

Alcanzaron la actualidad organizados en agregaciones ecológicas regionales de tipos comensal-paralela, selecta-alternativa o sincrética-polar, en las que las comunidades indias, acomodadas a un *habitat* particular, giran como satélites en derredor de una incipiente o de una bien establecida metrópoli mestiza que gobierna la interacción total de la estructura regional con el medio geográfico.

En esta integración ecológica, la ciudad o núcleo mestizo guardaba la posición dominante al través de un orden societario de tono feudal basado, fundamentalmente, en la concentración agraria de las superficies arables y en la regulación del comercio por intermedio de un mercado solar que tenía, como epicentro de atracción, al *tianguis* citadino. La producción gremial del artesanado se vaciaba por estos canales en el *hinterland* indígena, mientras éste volcaba sobre la urbe las cosechas nativas en que cimentaba su mantenencia, las maderas y otras materias primas indispensables para sustentar en actividad la fábrica de artículos elaborados, que retornaban a las comunidades indias, con los servicios aparejados, en una interdependencia continuada.

La redistribución de la tierra y la institución del régimen ejidal, iniciados por la Revolución, trastrocaron bruscamente las relaciones posicionales de la urbe mestiza y su *hinterland* indígena y, en consecuencia, el equilibrio ecológico conseguido al través de la integración regional. Las tierras arables que suministraban a la urbe cosechas comerciales, concentradas las tierras en manos de los hacendados señores y las cosechas en la de los señores mercaderes, fueron restituidas a las comunidades, al tiempo que una incipiente industrialización del país competía,

ventajosamente, con los exquisitos productos de los artífices provincianos.

Una nueva integración y un nuevo ajuste al *habitat* se tornaron necesarios. Se vienen alcanzando, lógicamente, al través de las múltiples contradicciones que surgen de la acción de fuerzas opuestas que tienden, unas, al retorno imposible al pasado feudal; otras, al apresuramiento del futuro inmediato del capitalismo industrial. La Revolucinó de 1910 puso en juego esas fuerzas; pero, la naturaleza misma de la vieja estructura violentamente destruida, hizo inasible la concordancia en el cambio socio-cultural.

El cambio social pudo ser, desde luego, forzosamente implantado al pasar el poder de la antigua *élite,* heredera de los privilegios coloniales, a las clases campesina y a la obrera en formación. Los cambios en las relaciones posicionales de los grupos sociales y étnicos, que integraban el país, fueron inmediatos; pero el *cambio social* no corrió parejas con el *cambio cultural.* Las prácticas y patrones de acción —las costumbres de la gente— no pudieron ser modificados de la noche a la mañana con la misma rapidez con que se llevó a cabo la avanzada transformación social. Debido a ello la reforma agraria, *cambio social,* no fue seguida de una reforma agrícola, *cambio cultural;* ni la industrialización de una concomitante mudanza tecnológica.

Este *rezago cultural* explica las incongruencias que ostenta hoy día la integración ecológica-regional. Los ejidatarios y comuneros indígenas persisten en su apego tradicional a la agricultura de roza en las laderas montañosas, dejando sin uso alguno las tierras arables o aceptando, de grado o por fuerza, que los mestizos, ejidatarios y no ejidatarios, las aprovechen en el levantamiento de cosechas comerciales o como pastizales para el ganado mayor.

La situación de mayor gravedad, sin embargo, se presenta en la explotación de los bosques ejidales hasta donde la penetración del capitalismo industrial ha llegado, al favor de los adelantos tecnológicos que la cultura occidental alcanzó últimamente, tanto en materia de caminos, como de transportes y maquinización. Los bosques —que

Alfonso Caso llama la última trinchera del indio— van, paso a paso, cayendo en manos de las grandes compañías madereras, por arte de ingeniosos contratos celebrados formalmente con el consentimiento de ambas partes, mas, en realidad, impuestos bajo coacción moral, que substraen del *habitat* indígena recursos que la comunidad, por su *rezago cultural,* no está en posibilidad de utilizar.

La intromisión de individuos procedentes de la cultura industrial, en la base territorial misma de la cultura de comunidad, ha provocado la emergencia de un nuevo *proceso de contacto* entre dos grupos opuestos. Tal proceso contemporáneo exige un nuevo ajuste ecológico regional indo-mestizo que, al quedar expuesto a la espontaneidad del *laissez-faire,* está conduciendo a finalidades no productivas en todas aquellas zonas donde no se implementan programas de desarrollo dirigidos a inducir, en las comunidades rezagadas, el cambio cultural que las faculte a explotar por sí y para sí, con la posesión de las técnicas modernas, los recursos del propio *habitat.*[68]

La tarea a emprender, en todo programa de desarrollo de la comunidad, es la de acortar la distancia que existe entre el *cambio social,* violentamente impuesto por la Revolución, y el *rezago cultural,* en que permanecen los grupos étnicos subdesarrollados. El *cambio cultural* habrá de impulsarse mediante un ataque multidimensional, que abarque tanto al indígena como al mestizo que componen la integración regional, y que considere la elevación de los niveles socio-culturales hasta el punto de lograr una síntesis de los grupos en conflicto. Para ello es indispensable poner en marcha sistemas de acción conducidos a promover cambios en la estructura y en la dinámica de la población, en la interdependencia económica, en la configuración lingüístico-educativa, en la religión y en la salubridad, en los tipos de recreación y en las formas de expresividad estética.

10. *Cambio demográfico*

La estructura social básica de los grupos étnicos precortesianos se hallaba cimentada en un sistema de relaciones consanguíneas que fue puesto en evidencia, desde los ya clásicos estudios de Morgan. El mayor o menor acento que se ponía en la familia y en el parentesco, así como la naturaleza de las relaciones y de las posiciones en ellas reservadas a hombres, mujeres y grupos de edad, eran distintos. De la banda recolectora, en movimiento continuo por su territorio de recorrido, al *calpulli* compacto e intensivo, organizado dentro de la amplitud de una confederación tribal, transcurría una gama de indudables diferencias. En las unas, las relaciones familiares eran altamente permisibles e igualitarias; en las otras, rígidas y autoritarias. Aquéllas trazaban la línea de su ascendencia común por parte de la madre; éstas, por la del padre. Los derechos y obligaciones respecto a los parientes iban desde la irreverencia hasta la sumisión absoluta. Pero, no obstante las acentuadas variaciones, tanto la banda chichimeca más primitiva, como el complejo estado azteca que los españoles denominaron imperio, tenían, como estructura básica de su organización social, las relaciones de parentesco.

En todos los casos, la unidad biológica familiar se hallaba comprendida e inextricablemente ligada a una estructura mayor: la familia extensa, el linaje o el clan, a los que se investía de los valores y prerrogativas más sagradas. El individuo se identificaba, no como miembro de una reducida entidad familiar, sino como integrante de un grupo de parientes más grande: el *calpulli*. Los arreglos matrimoniales se concebían como función esencial de dos linajes opuestos, no como el simple interés de las familias individuales involucradas en el conflicto. El énfasis en las lealtades debidas al grupo prevalecía sobre el acento en la conveniencia meramente individual.

Esta estructura social extenso-familiar derivaba, sin duda, de una temprana respuesta a los requerimientos del

habitat, ideada por los indígenas meso y árido-americanos desde su lejana radicación en lo que hoy es nuestro país. La interacción grupal con el medio físico ambiente, les permitía competir mejor por los recursos del territorio en posesión, que la aislada actividad individual. El dominio y la propiedad de esos recursos eran, por tanto, comunales y, en su uso y disposición, basaban los indios precolombinos la supervivencia biológica y la continuidad cultural.[69]

Los intereses del grupo y la seguridad otorgada por el respaldo de la comunidad, impelían a sus miembros al constante acrecentamiento, al través de altos coeficientes de natalidad. Incremento tanto más deseado cuanto que las culturas indígenas no poseían instrumentos eficaces para el adecuado control de la mortalidad que alcanzaba, también, altos coeficientes e inducía una *ansiedad de reproducción,* manifiesta en la imposición de patrones culturales dirigidos al aprovechamiento exhaustivo de la capacidad fecunda del hombre y de la mujer.[70]

Las fuerzas opuestas de la natalidad y de la mortalidad, tan deleznablemente balanceadas, mantenían a los grupos étnicos en un equilibrio biótico con su *habitat,* que a menudo era roto por accidentes históricos que desmoronaban intempestivamente a las confederaciones tribales construidas con pena y laboriosidad. El predominio sucesivo o alternativo de un grupo étnico sobre otro y, dentro del mismo grupo, de una comunidad sobre las otras, tanto como la pluralidad de la resistencia frente a la agresión occidental, pueden explicarse fácilmente por esa inestabilidad de su equilibrio demográfico.

Todavía antes de que la Revolución llevara a los establecimientos rurales los beneficios de la salubridad y la medicina científica —en algunos lugares aún no lo ha hecho del todo— la población indígena estaba compuesta por un 45% de menores de 15 años; por un 5% de mayores de 45 y un 50% por los de edades intermedias. La baja expectación de vida, aparente en la actualidad, era también la norma en la antigua época precortesiana, según todas las probabilidades. Una población de jóvenes abue-

los en la que el individuo alcanzaba el rango de anciano a la edad, hoy día temprana, de los 45 años, y en la que la mujer se tornaba vieja llegada a la menopausia, constituía el panorama demográfico del pasado.

Característica de esta estructura extenso-familiar era, además de la poliginia socialmente sancionada, la herencia de los derechos, obligaciones y lealtades limitada a los descendientes del mismo sexo, es decir, a la sucesión unilineal. La mayoría de los grupos étnicos meso-americanos, al arribo del hombre de occidente, se hallaban organizados en sistemas patrilineales o *agnáticos* en los que la mujer, con notables excepciones, guardaba un *status* adscrito ostensiblemente bajo. Al alcanzar la pubertad pasaba, por matrimonio, a formar parte de un linaje opuesto.

La irrupción de los españoles, y a su zaga los negros, en este paisaje social fue obligatoriamente desquiciante. Los primeros se hallaban organizados conforme a un sistema de ascendencia-descendencia bilateral o *cognática,* que reconocía el parentesco tanto por parte del padre como de la madre, y ponía un acento decidido en las relaciones parentales reducidas a la familia nuclear. Consiguientemente, su estructura social no se basaba en la consanguinidad rígida sino en asociaciones fundadas en la residencia, en la economía o en la política. Sus lealtades, obligaciones y derechos, se hallaban enfocados particularmente a la familia inmediata; pero tenían un concepto definido de pertenencia nacional y un sentido ecuménico de membrecía religiosa.

La estructura social núcleo-familiar de los conquistadores, con mejores instrumentos para contender con el *habitat,* otorgaba al individuo el dominio o propiedad privada de los recursos naturales, en lo específico de la tierra, y, desde luego, a su transmisión a los distintos individuos que integraban la familia nuclear o a uno solo de ellos: el primogénito, en ocasiones, el único derechohabiente en el uso, goce y abuso de los bienes acumulados por las generaciones. Los hijos segundones no tenían roles relevantes en esa estructura y fueron compelidos a buscarlos en la conquista y la colonización.

Los negros participaban de una estructura social similar a la indígena; mas, la especial calidad migratoria derivada del *status* de esclavos de que venían investidos, les impidió la reconstrucción de esa organización, a no ser en las escasas oportunidades en que radicaron como cimarrones en los aislados palenques que poblaron en los trópicos. Pero, aparte de esa circunstancia, tanto los españoles como los negros, al concurrir al encuentro con los indios, arrastraron consigo un *desequilibrio sexual,* unido a un desnivel considerable en el equilibrio por edades, que influyó enormemente en la naturaleza del contacto y en sus resultantes finales.[71]

La migración española estuvo compuesta de un 90% de hombres en su mayoría adultos. La negra, de un 66% de esclavos, también adultos en su gran proporción. Ello determinó, desde el principio, la inevitabilidad del mestizaje biológico y una aculturación esencialmente masculina, en lo que concierne a las fuerzas que actuaron sobre la cultura indígena e, inversamente, una aculturación femenina en lo que respecta a la influencia ejercida sobre las culturas occidental y negra. No es, pues, extraño que en la cultura mestiza las aportaciones indígenas mujeriles, ostensibles en las actividades y relaciones domésticas, tengan un carácter dominante.

La distinta composición demográfica y la estructura social diversa de los grupos que concurrieron al contacto, tuvieron consecuencias especialmente severas en lo que se refiere a la población subyugada. El contacto produjo un *shock cultural* que desorganizó la vida familiar, las relaciones sociales en ella cimentadas y los significados que daban fuerza y coherencia a la estructura consanguínea, a los anhelos de supervivencia y a los ideales de continuidad. Las frustraciones derivadas de la servidumbre, la impotencia para evitar que una parte de la población indígena fuese arrebatada violentamente para equilibrar el *desequilibrio sexual* del inmigrante, la captura de los roles más importantes en la integración de las sociedades en conflicto por los adultos advenedizos de la cultura conquistadora, y un profundo sentimiento de inseguridad

motivado por la destrucción de los valores tradicionales, condujeron a una aguda desorganización social de los grupos étnicos nativos que cayeron en la apatía, en la infertilidad, en el desinterés y en un fatalismo que les impidió hacer frente a las enfermedades introducidas por los europeos.[72]

El *shock cultural* los puso al borde mismo de la extinción. Apenas habían transcurrido cincuenta años del contacto inicial y la población nativa, en descenso vertical, quedaba reducida a la cuarta parte de su monto orginal. Los grupos más expuestos al *contacto* y aquellos situados en los trópicos malarígenos, donde la interacción con el *habitat* era más frágil, fueron, por supuesto, los que soportaron el más grave menoscabo. Las bandas recolectoras norteñas pudieron, en ese entonces aún, retirarse del alcance del hombre de Occidente y un cierto número de grupos étnicos, establecidos en pleno Mesoamérica, huyeron al amparo de las montañas y, en esas *regiones de refugio,* escaparon de los efectos más violentos del *shock cultural.*[73]

Consolidada la Colonia, allá fueron a buscarlos los agentes de aculturación del grupo dominante: los administradores de los encomenderos, los sub-oficiales del Virreinato, los curas párrocos y los comerciantes ancheteros. Población, masculina en su totalidad, que fijaba radicación en el centro ceremonial de la comunidad indígena más importante de la región; primero, como simple advenediza; después, como vecina residente; pero, en uno y otro caso, tomando para sí los roles directivos. Sentado el pie firme en territorio indio, criados y familiares acudían a engrosar el núcleo extraño y, al multiplicarse éste endogámicamente quedaba constituída una *inclusión ladina.*

El tiempo y las oportunidades que ofrecía la región, tanto como el tono y monto de la resistencia nativa, determinaban el desmoronamiento de la *inclusión,* su permanencia como tal o su incremento hasta el grado de igualar o superar a la población aborigen. En este punto la segregación socio-cultural, impuesta por los mecanis-

mos de defensa contra-aculturativos de ambos grupos, favorecía la constitución de un pueblo dual dividido en secciones que tomaban la designación de barrios: el barrio de arriba y el barrio de abajo, el uno de *gente de razón,* el otro de *naturales.* El mestizaje biológico, actuando en sentido productivo y el *shock cultural* haciéndolo negativamente, terminaban por expulsar conjuntamente a los indígenas del antiguo centro ceremonial, que adquiría el *status* de *epicentro ladino* de la región de refugio.

El proceso no terminaba ahí. Agentes de aculturación, desprendidos del *epicentro ladino,* se aventuraban por las restantes comunidades del *hinterland* y establecían nuevas inclusiones que al prosperar quedaban como núcleos o *centros secundarios,* estratégicamente repartidos en territorio indio. Las relaciones y posiciones así fabricadas daban configuración a una estructura social caracterizada por una polarización intercultural indo-ladina regional que se presentaba a distintos niveles de integración.

En la mayoría de los lugares del país, este proceso de desarrollo alcanzó la síntesis de una polarización cultural urbano-rural; pero, hasta la Revolución de 1910, no había resuelto las contradicciones emanadas del contacto de dos grupos estructuralmente diversos en las *regiones de refugio.* Ante el empuje inexorable de la industrialización —incremento constante de una tensa red vial y explotación agresiva de los recursos naturales antes inaccesibles a la técnica— el *habitat* indígena está perdiendo rápidamente su viejo carácter de *región de refugio* y su población, por tanto, ha quedado, una vez más, expuesta al *shock cultural.* Exposición que inevitablemente acarreará las consabidas consecuencias si no se interviene en forma decidida, yugulando la libre competencia que hoy, más que nunca, propugnan las fuerzas conservadoras del *laissez-faire* liberal.

Es de la responsabilidad del antropólogo, que se enfrenta como administrador de un proyecto regional de desarrollo integral a la grave contingencia actual, inducir el cambio cultural que permita a las comunidades indias soportar con éxito el impacto de la industrialización y

tomar en propias manos la explotación de los recursos naturales que el cambio social, realizado por la Revolución, puso a su alcance. De otro modo, un sector importante de la población nacional —importante por su número e importante por su significado— caerá en una aguda desorganización social que no tendrá más salida que la extinción, dado que no existen ya *regiones de refugio* donde pueda reconstruir una polarización intercultural comensal, selectiva o sincrética.

Igual peligro representa, para los núcleos étnicos supérstites, su incontrolado traspaso de los lugares del tradicional *habitat* a otros, mejor o peor dotados, con motivo de la construcción de grandes sistemas hidráulicos que tratan de aprovechar científicamente las corrientes fluviales. La relocalización de los grupos humanos afectados por tales obras implica, a más del mero cambio físico, un profundo cambio cultural que faculte una reorganización social y tome en cuenta todos los factores involucrados en la nueva situación para impedir la desastrosa aparición del *shock cultural*.[74]

11. *Cambio económico*

Antes del contacto con la cultura de Occidente, el *calpul* indígena era la institución fundamental que regulaba las relaciones del hombre con la tierra, la que constituía la base de la organización social del grupo étnico y la que estructuraba su vida económica. El *calpul* —casa grande o gran familia— fue la designación que los nahuas escogieron para designar a un grupo de parientes ligados a un territorio común. El *calpul* definía una relación de consanguinidad indisolublemente unida a otra relación, la del grupo con la tierra. El *calpul* era un clan territorial.[75]

La antigüedad de la institución puede medirse por su cohesión y estabilidad. Antes del *contacto* y después de él, sobrevivió a innovaciones procedentes de dentro y de fuera. En la época precortesiana, la formación de las grandes confederaciones tribales y la expansión del dominio

sobre conglomerados de comunidades sujetas a tributo, puso en peligro su estructura. Nacieron, con tal motivo, los estamentos de *piles* y *pochtecas* —nobles y comerciantes— que dieron configuración a la cultura centro-ceremonial; pero, la sucesiva desorganización de las confederaciones y el cambio del centro de poder de uno a otro grupo, dio escasa solidez a los diversos tipos de relación *hombre-tierra* que, por entonces, surgieron.

La cultura de comunidad fue la que resistió mejor el impacto de la conquista y la colonización porque tenía, como base de su organización social y económica, al *calpul*. La persistencia del indio y de su cultura estuvo así determinada por la supervivencia de la vieja institución; su destrucción señaló, y señala aún, en cada caso, el principio de la extinción de la cultura indígena y la desaparición de sus componentes como indios. Tal es la importancia trascendente de esta forma de tenencia de la tierra.

La base material de la institución estaba constituida por una extensión territorial que recibía el nombre de *calpullalli* —la tierra del *calpul*— destinada a la producción de cosechas de subsistencia y dividida en tantas parcelas —*tlalmilpas*— como familias nucleares integraban el *calpul*. La propiedad de la tierra correspondía al clan, mas el usufructo de las *tlalmilpas* numerosas estaba reservado a cada una de las familias nucleares. Estas permanecían en el goce de las parcelas en tanto las cultivaran; perdían tal derecho si las dejaban vacas durante un lapso que, en el caso de las parcelas irrigadas, no podía pasar de dos años. El trabajo invertido en la tierra, no su posesión, era lo que facultaba su uso.

Un consejo de ancianos, formado por los cabezas de las familias extensas, a cuyo frente se encontraba el pariente mayor —*calpullec*— disponía año con año de la locación de las *tlalmilpas* en cada uno de los *macehuales* —jefes de familias nucleares— que componían el *calpul* y les conservaba el privilegio de cultivar la misma parcela y aun de heredar su usufructo al modo de la propiedad privada; pero, en ningún caso, podían traspasarla, venderla o enajenarla, porque la tierra no era considerada mercancía

sino como un bien libre al que tenía acceso todo miembro completo —casado— del *calpul.*

Los lotes individuales debían ser cultivados por los *macehuales* que los usufructuaban, con la sola ayuda de las esposas y los hijos. En el *calpul* no había esclavos, siervos o asalariados, cuyo esfuerzo de trabajo pudiera ser objeto de explotación. El *calpul* se componía de una conjunción de hombres libres —*macehuales*— con obligaciones de carácter militar, religioso y tributario respecto al clan y a la comunidad total —*altepetl*— que aseguraban su continuidad. Deberes, por supuesto, compensados con el derecho a participar en la vida grupal —la educación en el *telpochcalli,* el rito en el *calpulco,* la recreación en el *cuicacalli*— y en la seguridad que otorgaba el sentido de pertenecer a una sociedad sólidamente fincada en la tierra.

El pago tributario destinado a cubrir los costos del gobierno, del trato con lo sobrenatural, de la guerra intertribal o de la sujeción al centro ceremonial dominante, lo realizaba el *macehual* mediante el cultivo en común de tierras colectivas del *altepetl,* denominadas *tlatocatlalli, teotlalli, itonalli* y *yaotlalli,* respectivamente.[76] Pero los productos derivados del cultivo de la *tlalmilpa* pertenecían única y exclusivamente a él y a su familia. El *calpul* propiamente dicho no era trabajado en común, ni las cosechas distribuidas entre sus miembros. Cada *macehual* debía procurar su propia mantenencia y la obtenía del cultivo de su *tlalmilpa* a base de su esfuerzo individual. Esto es, el *calpul* estaba constituido por una dispersión del *tlalmilpas* comprendidas en los límites de una unidad territorial.

En los *calpules* mejor dotados, el empleo del riego permitía la obtención de excedentes, sobre las necesidades de mera subsistencia, que eran derivadas hacia el mercado de los centros ceremoniales. En esos centros la especialización de ciertos *calpules* en los oficios primos, en el comercio o en el gobierno, propició la utilización de terrazgueros —*mayeques*—, renteros, —*tlamactes*— y otras suertes de hombres, desposeídos del derecho a la tierra, entre los que se encontraban aquellos a los que los espa-

ñoles dieron el nombre de esclavos. Todo parece indicar que tales individuos eran remanentes de una antigua población cautiva, despojada de su base territorial, y sometida por el grupo —de distinta extracción étnica— que había dado forma al centro ceremonial. La explotación de estos hombres alteraba, desde luego, los tipos de relación parental y de actividad productiva característicos del *calpul;* era fuente importante de formación de capital y de diferenciación social y una de las variables más nítidas que separaba a la cultura centro-ceremonial de la cultura de comunidad. Pero, aun en los centros ceremoniales en que las contradicciones internas habían provocado mayores alteraciones, los *calpules,* basados en las relaciones de parentesco y en la actividad de subsistencia lograron sobrevivir y, tanto los oficiales primos, como los comerciantes y funcionarios, dedicaban parte de su tiempo al trabajo agrícola, que nunca dejó de constituir el pilar angular en que se fundaba la seguridad psicológica del individuo, de la familia y del grupo.

No obstante la introducción de las variables aludidas, en el patrón básico del *calpul,* las normas que definían a la institución tenían, en todos los casos, un carácter *sacro-comunal.* La tierra no sólo se consideraba un bien libre sino, además, un bien sagrado. El *macehual* guardaba con la tierra ligas de naturaleza mística que aseguraban su supervivencia. El cultivo de la *tlalmilpa* representaba, al mismo tiempo que una actividad económica, pragmática y racional, un acto mágico-religioso sin el cual la producción no se concebía. Tan importante como la realización física de las labores manuales, aparecía la apropiada ejecución de los ritos que tornaban productivas esas labores. Pero había más: el *macehual,* místicamente ligado a la tierra, no tenía clara conciencia de su propia individuación, se sentía parte de la tierra, de la naturaleza, separado de la cual suponía imposible la subsistencia, es decir, la vida misma. La tierra constituía el cemento que mantenía a la *dispersión* de parientes consolidada en unidad, en grupo, en comunidad.

La oposición entre la unidad comunal y la *dispersión*

familiar, que la institución del *calpul* comprendía en su mera organización, se volvió evidente cuando los factores externos, representados por el *contacto* con la cultura occidental, hicieron posible el debilitamiento de los nexos que le daban cohesión. La herencia individual de la parcela, que facultó su división entre los numerosos descendientes; la llamada venta de la tierra que traspasaba el usufructo a un tercero, a cambio de un crédito redimible, y la consecuente individuación y secularización que tales operaciones significaban, hicieron visible la tendencia a la *dispersión* agraria presente en esta forma indígena de tenencia de la tierra.

La ideología que el hombre de la cultura occidental sustentaba respecto a su relación con la tierra, contrastaba notablemente con la que el indio sostenía. Para éste, la tenencia de la tierra era un medio para alcanzar seguridad individual, cohesión grupal, continuidad cultural; para aquél, un instrumento de dominio destinado a lograr prestigio, mando, preminencia, y, secundariamente, un bien presatisfaciente susceptible de producir renta.

La constitución de los grandes dominios territoriales en México estuvo basada en la previa prosperidad de quienes los procuraron. Los ricos comerciantes, los mineros prósperos y, en general, todos aquellos que de un modo u otro habían podido acumular en sus manos capitales considerables, acudieron a invertirlos en la adquisición de sitios y estancias, no ciertamente para acrecentar la riqueza, sino para competir en honra y nombradía hasta llegar a la obtención de un título nobiliario, mediante su compra a la corona española.[77]

El dominio de la tierra daba acceso al dominio de los hombres establecidos en ella; mientras más vasta fuese la extensión adquirida, mayor sería la población sujeta al mando y a la voluntad del propietario. De ahí la aparentemente ilógica tendencia a la *concentración* agraria que despojaba a los pueblos indios de su base territorial y los expulsaba de las mismas tierras del *calpul,* para desentenderse de la adecuada utilización del latifundio. Lo esencial era obligar a los pobladores a una total depen-

dencia y subordinación. No importaba que las enormes extensiones permanecieran vacas o que fuesen destinadas a una explotación extensiva agrícola-ganadera que, en la mayoría de los casos, rendía pérdidas. Lo que se pretendía era la compra de un elevado *status* social, la adquisición del rango, altamente prestigioso, de señor.

La motivación que antecede derivaba de conceptos sobre la propiedad de la tierra, originados en dos corrientes distintas que concurrieron en la formación de la sociedad española: la románica y la feudal. La una consideraba a la tierra como un bien privado cuyo uso y abuso correspondía al individuo en dominio absoluto, sin limitación de especie alguna. La tierra, al igual que los bienes de capital, podía traspasarse, venderse o enajenarse a voluntad; cultivarse o mantenerse ociosa irrespectivamente de las necesidades que pudiesen tener quienes en ella radicasen, no siendo propietarios, o de los intereses de la colectividad. El concepto románico otorgaba a la tierra el carácter meramente secular de mercancía y ponía el énfasis más acentuado en los derechos del individuo.

La corriente feudal ligaba el dominio espacial con el ejercicio del poder. La tierra asignada en un principio, en razón del cargo o función, revertía en la función o el cargo asignado en razón de la tierra. Más importante que la misma propiedad del feudo resultaba la relación de dependencia *señor-siervo,* que permitía, al primer factor del binomio, la facultad de dominio sobre la población adscrita a la tierra. El siervo unido a la gleba recibía la gracia de mantenerse en ella a cambio de reconocer un vasallaje perpetuo respecto del señor. El mando, el poder y el dominio sobre el hombre fueron las metas de las formas feudales de tenencia territorial, no el uso o abuso de la tierra, menesteres indignos del rango de señor.[78]

Al conjugarse en México ambas corrientes —el dominio absoluto de la tierra al modo romano y el dominio cuasi absoluto del hombre al modo feudal— paso a paso hormaron una institución, la hacienda, que, al fin y al cabo, vino a constituir la forma de tenencia que adoptaron los hombres de Occidente para regular la relación *hombre-*

tierra en el país recién conquistado.[79] Los rasgos de la institución son demasiado conocidos para justificar un análisis prolijo: una somera caracterización bastará para definir los elementos esenciales.

La base material de la institución se hallaba formada por un territorio dilatado y, además, por una serie de construcciones erigidas con vistas a llenar necesidades específicas de dominio. La hacienda tenía dentro de sus posesiones tierras de labor, aguas, pastos, bosques, canteras, minas de barro, caleros y otros bienes que la hacían autosuficiente. Las exigencias de una gran extensión estaban determinadas por las contradicciones mismas de su estructura económica que la llevaba al *acaparamiento* de tierras, para lograr mano de obra barata, numerosa y no especializada, que sólo podía ser empleada en cultivos extensivos de poca productividad. Con la abundancia y diversidad de recursos naturales procuraba compensar los bajos rendimientos.

Las construcciones de la hacienda estaban, por lo común, encerradas dentro de un gran espacio amurallado. Destacaba, por su solidez, la *casa grande,* habitación del amo o señor, en la generalidad de los casos ausentista. Como el amo visitaba sus posesiones, sólo con motivo de algún acontecimiento importante de los ciclos agrícola o religioso, la *casa grande* permanecía sin uso y ocupación o servía de alojamiento al administrador. Las casas para los mayordomos, capataces, juez, policía y demás personal administrativo de la hacienda, se agrupaban en derredor de la casa grande; al igual que las trojes, establos, macheros, talleres y otras dependencias de la institución. Disfrutaban de lugar importante en este conjunto la tienda —llamada *tienda de raya* por su condición de agencia reguladora del salario de los peones—, la iglesia y su cementerio, la cárcel o *tlatixquera,* y, algunas veces, la escuela. Adosadas a la muralla que circundaba al compacto núcleo se levantaban las casillas o chozas de los *peones acasillados.*

Para dar coherencia y forma a la institución, la hacienda creó una serie de instrumentos integrativos que

le permitieron mantener en relación equilibrada la base material y el personal que la sustentaba. La enorme extensión territorial le impuso la necesidad de aprovechar la totalidad del área bajo dominio. No pudo hacerlo directamente en su vasta amplitud, porque ello hubiera significado la inversión de capital y un riesgo que no estaban comprendidos en el carácter feudal de la empresa.

Fuera de las tierras excelentes que la hacienda cultivaba por sí, daba las otras en arrendamiento, en aparcería o como baldíos en convenios particulares, según el caso, destinados a integrar a los usuarios dentro de la estructura socio-económica de la institución. El arrendatario pagaba en dinero o en especie el derecho a sembrar o a subarrendar las tierras de la hacienda. El aparcero recibía del amo una porción de tierra, parte de la semilla y, a veces, los instrumentos de labranza. Al levantarse la cosecha ésta se dividía entre el amo y el aparcero. El *baldillo,* a cambio de sembrar en los desmontes, daba al amo un cierto número de días de trabajo como servicio personal. El *peón acasillado,* que en ocasiones disfrutaba de un *pegujal,* era, aparentemente, un trabajador asalariado en cuyas manos se ponía la labor de las tierras directamente cultivadas por la hacienda.

Las relaciones *hombre-tierra* que existían entre los distintos miembros del personal de la hacienda eran diferentes; consecuentemente, era variable el *status* de cada uno de ellos en la estructura social de la institución; pero, en todos los casos, tenían un carácter *secular* e *individual.* La actividad de la hacienda se hallaba dirigida a la producción de cosechas de lucro que, conducidas al mercado, se convertían en signos de cambio destinados a sostener al personal de la institución y, secundariamente, al amo. El personal, pues, más que a la tierra se hallaba ligado al amo; su seguridad estaba fincada en las relaciones con el agente dominical; dependía totalmente de un *patrono* que se había adueñado, no solamente de la base territorial, sino también de las personas.

La relación *sacro-comunal* del binomio *tierra-macehual* se contraponía con la nueva relación *século-individual* del

binomio *amo-peón*. La *dispersión* del *calpulli* indígena pugnaba con la *concentración* de la hacienda española. Las contradicciones internas de ambas instituciones, y las que resultaron de su contacto, condujeron inevitablemente a una síntesis, que la Revolución Mexicana realizó al instaurar el régimen ejidal de tenencia de la tierra, configurando un binomio *tierra-peón* bajo una relación *século-comunal*.

La naturaleza del ejido y el carácter sincrético de los elementos que lo integran, ha sido expuesto por nosotros en otro lugar; conviene, sin embargo, hacer notar que, como precipitado de un proceso en desarrollo incesante, las fuerzas de *dispersión* y *concentración* en pugna presentan una *conversión* a distintos niveles de integración socio-cultural. Ello nos explica las diferencias tan notables que existen entre un ejido y otro ejido al punto de no encontrar dos iguales, bien sea que consideremos la base territorial, el personal que lo compone, el tipo de actividad que en él predomina, las formas de relación que regulan su organización, las normas que realmente lo ordenan o la ideología que le da un significado. Basta, para nuestro propósito, señalar únicamente tres niveles de *conversión*: el paralelo, el alternativo y el polar.

La *conversión paralela* es, sin género de duda, la que representa el nivel de integración más imperfecto. Se le encuentra generalmente en los ejidos cuyo personal, compuesto por una comunidad indígena sin títulos dominicales que confirmen su personalidad, acudió a los procedimientos de restitución o dotación para lograr la tenencia de la base territorial usurpada por la hacienda. En este nivel la institución se presenta legalmente como un ejido, es decir, formalmente está organizada conforme a la carta ejidal de derechos; pero, en el fuero interno, sigue observando las ideas y patrones de acción que dan su configuración a la cultura de comunidad, al antiguo *calpul* indígena.

El contacto con las formas de tenencia occidentales, la convivencia con no indígenas, y el hecho de que éstos, en la mayoría de los casos, fueron comprendidos dentro

del personal del ejido, da, al *ejido-comunidad,* sus rasgos característicos entre los cuales los más notables tal vez sean: 1), la apropiación de distintas clases de suelo; 2), el empleo de diversa tecnología; y, 3), el uso diferente que se da a la parcela por los grupos étnicos —indígenas y mestizos— que componen el personal.

El ejido de Jamiltepec, en la Mixteca de la Costa, puede servir para ejemplificar el nivel de integración que nos ocupa.[80] Está cimentado en una base territorial de 48 000 hectáreas, de las cuales 8 000 son tenidas por laborables. Su personal se compone de 1 020 jefes de familia, una quinta parte de ellos no indígena. Todos habitan, en poblamiento compacto, una misma localidad dividida en sectores llamados barrios. Uno de estos barrios —el del centro— está destinado a los no indígenas, que a sí mismos se dan el calificativo de *gente de razón,* y en él se levanta la iglesia, la casa municipal, la escuela, el mercado, las tiendas del comercio fijo y las casas habitación de los mestizos —todos de mampostería y teja—. En los restantes barrios habitan los indios, en sus viejos jacales de techo de palma, con separación, más psicológica y cultural que física, de los *de razón.*

El comisariado ejidal, cuerpo que gobierna la institución, es mixto. Unos puestos recaen en los indios y otros en los mestizos; pero, de hecho, son los últimos los que ocupan los cargos ejecutivos más importantes, no obstante que a esos puestos se llega por elección y que los *de razón* constituyen minoría. El dominio de los mestizos sobre los indios es incontrastable, como también lo es la apropiación de las mejores tierras de labor por los primeros; lo que parece una consecuencia directa de la posesión del poder. Mientras los indígenas siembran en las laderas de las colinas, según el antiquísimo sistema de roza, los mestizos disfrutan de las tierras planas, de las vegas de los ríos y de los playones cercanos al mar. Unos cultivan el maíz, cosecha de subsistencia, con la *coa* tradicional; los otros acuden al arado o a la maquinaria agrícola para fincar plantaciones de cocoteros u otras cosechas permanentes destinadas al mercado nacional.

Es indudable que la dominancia política de un grupo sobre otro explica, en parte, la distinta apropiación de los suelos; sin embargo, esta interpretación simplista de los hechos, a la que por lo general apelan quienes se enfrentan al fenómeno, en modo alguno es totalmente justa. El valor del suelo está condicionado por la cultura, en lo especial, por la tecnología que un grupo humano posee para contender con su *habitat;* y, para el indígena, la tierra de ladera cubierta de *acahual —guamilpa—*, donde el sistema de roza es posible, presenta mayores atractivos que la tierra llana, desprovista de arboleda, que requiere para su trabajo al empleo de instrumentos y de técnicas que, por un motivo u otro, no están a su alcance.

Ello determina, además, el uso de la tierra conforme a las normas de la cultura de comunidad. El ejido está parcelado sólo en lo que concierne a los ejidatarios mestizos, que han cercado superficies mayores o menores según la capacidad económica que tuvieron o tienen para cultivarlas. Los indígenas toman la tierra, compelidos por la tecnología de roza, en sitios distintos de un año a otro. El comisariado ejidal se encarga de resolver las dificultades en la elección de un *guamil* determinado y el ejidatario favorecido se traslada al lugar, roza el monte bajo, tumba los árboles, los troza y quema. Construye un encierro con postes y bejucos, siembra las cosechas de subsistencia el primero, el segundo, a veces un tercer año y luego abandona el sitio para hacer una nueva roza. Y esto lo repiten cada uno de los ejidatarios indígenas.

El comisariado ejidal, en los cargos ocupados por los indígenas, está en realidad constituido por los *mandones* de la comunidad, es decir, por los funcionarios tradicionales que directamente proceden del antiguo gobierno del *calpul.* El tipo de actividad sigue siendo fundamentalmente el cultivo de cosechas destinadas al consumo familiar; sólo los excedentes, cuando los hay, van a parar al mercado. Los bosques y las aguas del ejido son, como en la antigüedad, de uso común; el régimen de propiedad de los árboles frutales está regulado por normas precortesianas.

En este paisaje primitivo, sin embargo, se notan alteraciones de trascendencia: la relación *hombre-tierra* todavía es *sacra* en cuanto se refiere a la cosecha básica de subsistencia, el maíz; pero no lo es en lo que concierne a las cosechas de lucro, como el ajonjolí, que, poco a poco, van penetrando en los surcos de la milpa. Un cierto número de indígenas tienen parcelas cercadas y sembradíos permanentes que heredan a sus descendientes al modo de la propiedad romana —tendencia que, en algunos *ejidos-comunidad,* ha llegado a la *pulverización* de la tierra—. Mas, no obstante estas y otras innovaciones, el nivel de integración socio-cultural es bajo al coexistir *comensalmente* la tenencia comunal indígena y la propiedad absoluta mestiza; dentro del propio ejido, en el caso particular de Jamiltepec, fuera de éste en otros lugares del país.

La coexistencia de dos formas contradictorias de tenencia en una misma región da su razón de ser al siguiente nivel de integración, el de la *conversión alternativa.* En verdad, durante los años iniciales de la reforma agraria se tomó este nivel de integración como la meta final a que debería aspirarse.[81] Se concebía al campesino como un ente con dos *status* alternantes, el de *peón baldillo* de la hacienda, a la cual vendería su esfuerzo de trabajo a cambio de un salario, y el de ejidatario libre, cultivador de su propia parcela. Se creía posible la coexistencia de la hacienda y el ejido. La destrucción de la estructura económica feudal se consideraba catastrófica y se suponía que el ejidatario libre, en su *status* alternativo de peón, impediría las graves consecuencias que habrían de sobrevenir al extinguirse una institución en que se cimentaba la agricultura del país.

La subsistencia del latifundio contradecía la esencia misma de la reforma agraria; por ello, cuando ésta se llevó realmente a efecto, la institución feudal no pudo permanecer al quedar limitada su base territorial al casco de la hacienda y a un número de hectáreas —cien— incompatibles con la ideología que le daba significado. Sin embargo, la llamada pequeña propiedad privada prevaleció junto al ejido, lo que hizo factible al ejidatario desempe-

ñar dos roles alternativos: 1), como ejidatario, levantaba cosechas de subsistencia conforme a la técnica tradicional; 2), como peón de las pequeñas propiedades levantaba cosechas de lucro, manejando los instrumentos de una tecnología más avanzada. El número considerable de ejidatarios enganchados como trabajadores migrantes durante parte —tres meses por lo común— del año, en las fincas de café o en las plantaciones de piña, cacao y caña de azúcar, muestra la importancia que ha llegado a alcanzar este nivel de integración.

Un tercer nivel de integración —el que exhibe una conjugación mayor de las fuerzas originales en oposición—, está constituido por la *conversión polar* y ejemplificado en los ejidos colectivos, esto es, en los organizados en sociedades cooperativas que administran el ejido como una unidad *concentrada* asignando a la *dispersión* de ejidatarios el rol de obreros agrícolas cooperativistas. Este nivel de conversión se presenta más frecuentemente en las regiones monocultoras de arroz, algodón, henequén, caña de azúcar y otras cosechas de lucro. Su personal sólo por excepción es indígena.

Las formas distintas de tenencia de la tierra, y su conjugación a niveles variados de integración, como consecuencia inevitable de la acción mayor o menor de las fuerzas de *dispersión* y de *concentración* en pugna, determinaron la heterogeneidad de la estructura económica del país, desde el momento mismo del contacto. Entre la economía de subsistencia de las comunidades indias y la economía de cambio de las ciudades o villas españolas, hubo de trazarse un *continuum* de formas intermedias en las que se entreveraron, en grado diverso, elementos nativos y occidentales.

Se estableció, ciertamente, una distinción primaria: el indio fue compelido a permanecer en el coto cerrado de la economía agrícola, mientras el español se reservó los beneficios de la industria y el comercio artesanales. La introducción de esclavos negros, y el desarrollo posterior del mestizaje, no alteró la distinción primaria ya que, si bien es verdad que los negros, a menudo, se ocuparon del

trabajo en las haciendas y plantaciones y los mestizos fincaron en las urbes, regulaciones estrictas les impidieron, a los unos, adquirir el *status* de *campesinos* y, a los otros, el de *burgueses.*

La formación de capital en el país recién conquistado, la iniciaron los españoles mediante el despojo —botín de guerra— de la *élite* dirigente de los viejos centros ceremoniales. Algunos de ellos, como el de México-Tenochtitlán, habían logrado una cierta acumulación de bienes derivados de la guerra y el comercio intertribal. Pero esta acumulación en modo alguno tenía las características de una *concentración* capitalista: era una acumulación de bienes de consumo conspicuos, rápidamente destruidos por el derroche institucionalizado.

La matrícula de tributos reseña los variados artículos tributados: plumas de aves singulares, pieles de bestias salvajes, polvo de oro, piedras consideradas preciosas, escudos e indumentarias ricamente aderezadas, alimentos exquisitos como el cacao, la miel silvestre y el pulque, ropa común, maíz y otros más, que señalan, claramente, la naturaleza de estos bienes.[82] En vano los españoles buscaron, y aun exigieron por el tormento, los tesoros fabulosos que suponía una tributación de antiguo establecida, pero que no estaba encaminada a la acumulación sino al despilfarro. Es de conocimiento común el desencanto sufrido por los esforzados conquistadores ante su fracaso. Atribuyeron éste a la avaricia de sus capitanes; mas, bien visto, las supuestas riquezas no existían, dada la orientación de la economía indígena.

Pero si no había bienes de capital disponibles había, en cambio, vasallos numerosos sujetos a tributo. El reparto en encomiendas, la capitación y el aprovechamiento de la fuerza de trabajo de los vencidos, a base del servicio personal en la construcción de las villas y ciudades españolas, en las labores de las haciendas y plantaciones o en la industria extractiva de minas y placeres fueron, en realidad, las primeras fuentes en la formación de capital.

El comercio con la metrópoli, al favor del poder adquisitivo logrado por encomenderos, mineros y dueños de

plantaciones, concurrió a esa formación. Gambusinos y tratantes, hemos dicho, invirtieron los capitales acumulados en la compra de tierras, en parte consideradas como bienes de capital y, en parte, la principal, como instrumentos para adquirir el título y rango de señor. Los mineros y comerciantes, por supuesto, no se establecieron en sus feudos dominicales sino que, junto con los conquistadores e hijos de conquistadores, poblaron en las villas en fundación, situándose en posición dominante sobre la *burguesía* naciente y dando a esos núcleos de poblamiento el carácter de *ciudades señoriales.*

La extensión considerable del país, los obstáculos de una geografía hostil que impedía la fácil comunicación y la tendencia general de la ideología neofeudal, dividieron al país en regiones económicas con fuerte inclinación a la autosuficiencia y cimentadas, la mayoría de ellas, en una *polaridad* urbano-rural que fortaleció la división primaria entre *campesinos* indígenas y *burgueses* españoles. La estructura económica regional, al organizar la división del trabajo a base de tal distinción étnica, dio origen a una sociedad dividida en castas que prevaleció en forma perfectamente identificable —al menos en las regiones de refugio— hasta el estallido de la Revolución de 1910.

La desaparición de la cultura centro-ceremonial, al iniciarse el *contacto* con Occidente, implicó una regresión económica. La especialización de los *calpultin* en el comercio, en las artesanías y en el gobierno, no pudo sobrevivir a la Conquista. Esa especialización estaba basada en una organización consanguínea y el volumen mayor de su producción aparecía destinado a satisfacer las necesidades del culto a lo sobrenatural. Su carácter eminentemente *sacro* se hallaba inextricablemente ligado a un sistema religioso que chocaba violentamente con el catolicismo triunfante y con su tendencia a la *exclusividad.* El resultado inevitable de la extinción del consumo conspicuo fue el inmediato retorno a la vida agrícola. En la cultura de comunidad encontraron los nativos un seguro asilo y una estructura económica que los españoles no intentaron modificar.

Estos iniciaron la reconstrucción de la vida urbana de acuerdo con los patrones culturales del municipio *burgués*. Recién surgidos del medioevo, las *pueblas* que fundaron tuvieron, desde el principio, el perfil distintivo de los *burgos* feudales, organizados para el provecho y la protección de la *burguesía*. En muchos casos, si no en todos, los españoles fincaron las villas sobre las ruinas de importantes centros ceremoniales y las iglesias sobre los derruidos templos de la gentilidad; pero la prosperidad del poblamiento quedó asegurada sólo en aquellos en que el sitio elegido representaba el centro de una amplia región económica.

Las villas fueron fundadas por soldados españoles, con sus casas y caballos, y por contingentes variables de indios amigos —mexicanos y tlaxcaltecas— a los que, como partícipes en la puebla, se les asignó el *status* de *campesinos* libres, de *villanos,* con derechos y prerrogativas no ciertamente iguales a los de la *burguesía* española, pero sí muy superiores a los de los indios nativos del *hinterland.*[83] La convivencia y la general ausencia de mujeres españolas, favoreció un pronto mestizaje entre *burgueses* y *villanos,* mas no la mezcla con el nativo regional que permaneció separado y, con frecuencia, hostil a los pobladores de la villa.

En sus primeros pasos la *puebla* se sostuvo con el tributo indio. Sus pobladores, los hidalgos, obtuvieron pueblos en encomienda y de la imposición en especie —alimentos y ropa— y del servicio personal —trabajo en la construcción de casas e iglesias— lograron bastante para satisfacer las necesidades elementales. La inseguridad en la total sojuzgación de los indios vencidos y el seguimiento de los patrones de radicación metropolitanos, propiciaron el establecimiento de los señores encomenderos en la villa.[84] Los estancieros y hacendados que les sucedieron, por las mismas razones, prefirieron el amparo de las *pueblas* españolas a las contingencias de la vida en la *casa grande* de la hacienda, envuelta totalmente por un mar de gentes de lengua y cultura extrañas.

El tributo y los productos de las haciendas, en las re-

giones aisladas o lejanas de la capital de la Colonia o de sus puertos, rendían escasos excedentes ya que no había mercados capaces de consumirlos. No hubo, por ello, interés en modificar la tecnología indígena precortesiana ya que su empleo bastaba y sobraba para resolver las necesidades señoriales. La explotación misma de la ganadería extensiva se hallaba limitada al mercado de cueros, único producto de exportación de la hacienda que resistía los fletes del transporte por los malos caminos de los años iniciales.

La posesión de bienes raíces y de personas, que producía una renta insignificante en relación con las potencialidades, daba, en cambio, con el rango de señor, honra y prestigio, que crecía a medida que el número de bienes o personas aumentaba. La *villa señorial,* a su vez, era tanto más renombrada cuanto mayor fuese el número de los señores establecidos en ella y más grande la amplitud de los dominios territoriales y los pueblos sujetos. El establecimiento del clero regular —sobre todo la sede de un obispado— daba a la villa el doble carácter de *señorial* y *episcopal.* Pero la importancia de este clero no fue decisiva mientras no llegó a fincarse una economía de cambio con el incremento de la población artesana.

La economía gremial, en efecto, sólo pudo abrirse paso cuando la corriente migratoria metropolitana pudo reforzar la *puebla.* Los criados y familiares de los conquistadores y primeros pobladores, así como los que llegaron tarde al episodio de la conquista, no tuvieron títulos para alcanzar la categoría de hidalgos notorios y hubieron de conformarse con fincar su seguridad y su vida económica al amparo de mineros, comerciantes y hacendados. Estos tenían establecidos *status* y *roles* preeminentes que celaron como de su exclusividad, pero dejaron abierto, para los segundones y recién llegados, el campo virgen de la actividad industrial.

La vida *burguesa* sólo era posible si se llenaban ciertas condiciones y si se satisfacían determinadas necesidades de la existencia cotidiana. Exigía, desde luego, una especialización profesional. La vida municipal, para llenar sus

características, requería el asentamiento en el *burgo* y el funcionamiento de un cierto número de panaderos, carniceros, sastres, herreros, carpinteros, alfareros, maestrescuelas y demás oficiales, que reconstruyeran, uno a uno, los patrones económicos de Occidente. Este requerimiento lo podían llenar individuos procedentes de la metrópoli y fue hasta su llegada cuando la vida realmente urbana tuvo lugar.

La población artesana, en un principio, disfrutó de un mercado bastante exiguo —el mercado local de la villa— destinado a satisfacer las escasas necesidades de la *burguesía* naciente. Por las mismas razones, los alimentos producidos por los indios *villanos* eran suficientes para satisfacer las demandas usuales de los habitantes; pero, cuando la población aumentó, fue indispensable regular las funciones industriales y las agrícolas para estructurarlas en una interdependencia que permitiera el auge y continuidad de la vida citadina. Para esto habían sido ya ideadas en el medioevo europeo las respuestas adecuadas y a ellas se acudió para organizar la vida económica y social de la villa y de su *hinterland* circundante.

Conformándose con la tendencia a la *concentración* que caracterizó a la economía feudal y se exacerbó en la capitalista, la industria artesanal quedó *monopolizada* en manos de los recién llegados, a constituir grupos privilegiados que reservaron para sí el derecho a desempeñar una profesión determinada. Una carta de derechos, sancionada por la autoridad municipal y refrendada, más tarde, por el gobierno virreinal, otorgó exclusividad y protección a los españoles para el ejercicio de los oficios, a modo que fuese ilegal la competencia que pudiera resultar del aprendizaje de esos oficios o de otros substitutos, por parte de la población nativa.

Las ordenanzas gremiales excluyeron a los indios de toda participación en la institución recreada, e hicieron más: extendieron la prohibición de ingresar como miembros del personal de los gremios a la población de mezcla —mestizos y mulatos—, originados de la convivencia de europeos, indígenas y negros. Solamente por excepción y,

sin duda, bajo la compulsión de una absoluta carencia de mano de obra española, se permitía el empleo ocasional de *aprendices* y *oficiales* no españoles; pero, en todos los casos, la jerarquía máxima de *maestro* había de ser ocupada por individuos que demostraran, a satisfacción de las autoridades de la villa, ser cristianos viejos, libres de mala raza y españoles por los cuatro costados.[85]

El *monopolio* gremial no sólo favorecía a la *burguesía* como entidad productora, sino que también la protegía como consumidora. Reservaba en exclusividad el mercado de la villa a los agremiados y lo cerraba a los indígenas; pero al mismo tiempo evitaba que cualquiera de los miembros del personal pudiera levantarse sobre los demás a base de una mejor explotación. Las ordenanzas gremiales fijaban los procedimientos técnicos a seguir, las horas de trabajo, el número de instrumentos, de *oficiales* y *aprendices* de cada taller, esto es, se esforzaban por establecer una igualdad dentro del *monopolio,* la ausencia competitiva y el desinterés por el provecho excesivo.[86]

La estructura de la *concentración* gremial, por las contradicciones emanadas de su misma naturaleza, impedía el adelanto técnico y el incremento de la producción, a costa de proteger al *burgués* como productor y como consumidor, asegurándole una excelente calidad en los productos fabricados y un precio regulado por el control municipal. La formación de capital, bajo tales condiciones, era por demás exigua. Dentro de la *concentración* representada por un gremio cualquiera existía una *dispersión* de talleres independientes, no competitivos, en la que el maestro era un pequeño empresario, protegido y apremiado, cuyo capital estaba constituido por su casa, la herramienta de su profesión y nada más.

La expansión de los gremios *monopolistas* tenía como límite el determinado por el incremento de la población *burguesa* y por la dilatación de la región económica que tenía a la villa como epicentro; pero, además, quedaba siempre abierta la puerta de la multiplicación de las profesiones encaminadas a resolver las nuevas necesidades de la *burguesía* o, lo que también fue trascendente, las

necesidades de consumo conspicuo de los indígenas sometidos a la dependencia citadina. Gremios como los de los coheteros, veleros, santeros, floreros, plateros, sombrereros y otros estaban, en gran parte, destinados a satisfacer necesidades indígenas.

El privilegio del *monopolio* artesano que lograron y celaron para sí los *burgueses* españoles, obligó al indio a un forzoso intercambio de los productos de la única actividad que se le permitía —la agricultura— por los artículos que requería el culto a los sobrenaturales y el despilfarro institucionalizado a ese culto adherido. Para satisfacer esas necesidades, inexorablemente impuestas por la cultura, el indio se obligó a alimentar a la villa. Al establecerse la interdependencia, los *villanos* de la antigua puebla, en gran parte amestizados, se aburguesaron al obtener el *monopolio* de algunos oficios no apetecidos por los españoles y sus descendientes euromestizos, tales como la alfarería, la cestería y los tejidos varios; pero los *villanos* y los que heredaron su *status* y *rol,* nunca llegaron a ser *burgueses enteros,* ya que no trocaron la seguridad que les suministraba el cultivo de la tierra por las contingencias del trabajo artesanal a tiempo completo.

Establecida la interdependencia agrícola-industrial quedó ésta bajo el control de la urbe. Los administradores citadinos regularon la introducción de víveres, su alza arbitraria y el posible acaparamiento de los mismos. Aprovechando la *dispersión* de la producción indígena buscaron la supresión de los intermediarios poniendo en contacto directo al productor *campesino* con el consumidor *burgués.* El vendedor debía ir de casa en casa ofreciendo su mercancía; tenía prohibido venderla a un solo comprador, fuese antes de llegar a la villa o dentro de ella. Se le fijó sitio en el mercado y obligación de la venta al menudeo.

Las precauciones minuciosas no impidieron, sin embargo, las actividades de las *atajadoras* que asaltaban al indígena en las entradas de la villa y la *concentración* de los productos agrícolas de mayor valor, como el maíz y el trigo, por comerciantes citadinos o foráneos cuya riqueza y poder los ponía fuera del alcance de la reglamen-

tación municipal. Mas, a pesar de estas contradicciones que con el tiempo se exacerbaron, la interdependencia urbano-rural pudo estructurar un sistema sólido y peculiar de comercio, que aún perdura en las regiones de refugio del país y que es conocido con la designación de *mercado solar.*

La conjugación, a niveles variados de *conversión,* del mercado indígena precortesiano y del mercado del *burgo* español, forman la estructura del llamado *mercado solar* que está integrado: 1), por un mercado de ámbito regional establecido en la villa que gobierna la interdependencia urbano-rural; 2), por unos cuantos mercados subsidiarios que dominan territorios menos dilatados; y, 3), por una *dispersión* de mercados parroquiales cuyo número lo fija la cifra de comunidades comprendidas en la órbita del sistema.

Cada uno de estos mercados tiene una configuración propia y una escala distinta de integración a la economía nacional. El mercado parroquial, llamado *tianguis* por retención de la voz nahua que lo define, es el que presenta los niveles más bajos de *conversión* ya que, en la mayoría de los casos, su conducta económica apenas si varía de la precortesiana de donde tomó su origen. La base material del *tianguis* está constituida por un espacio abierto que toma el carácter de centro geo-político de la comunidad.

En las ciudades-estado de la época anterior al *contacto* ese espacio, en las más de las ocasiones, se hallaba cercado por un muro de piedra que permitía el paso por puertas que miraban a los cuatro puntos cardinales; en la actualidad, el límite lo forman la iglesia y las casas comunales. Ni antes ni ahora se levantan, en la base material del *tianguis,* construcciones de tipo permanente; pero, hoy como ayer, la monotonía de la desnuda plaza es rota por la frondosidad del árbol sagrado de los comerciantes, el *pochotl* o ceiba, en los lugares donde las condiciones del clima permiten su crecimiento y, en los restantes, por grandes cruces de madera que actúan como substitutos.

Al amparo de las cruces o de la ceiba se sitúan las auto-

ridades comunales que regulan la actividad mercantil y, en sitios determinados por la tradición, extienden los vendedores, sobre el suelo, las esteras o petates en que exponen sus mercancías. Parasoles fabricados de varas y manta protegen a los artículos de las contingencias del tiempo mientras dura el *tianguis;* terminado éste se desarman y transportan con los productos no vendidos. El espacio abierto vuelve entonces a quedar totalmente desamparado. La visión de tremenda desolación que percibe el observador que concurre a un centro ceremonial en días normales, contrasta con la que le ofrece el día de *tianguis,* cuando la plaza se halla ocupada en su entera capacidad por el despliegue de las mercancías, por el albo tendido de los manteados y, sobre todo, por el móvil rumor del gentío.

Junto con las autoridades y los vendedores, la multitud de compradores forma parte del personal del mercado. Los compradores, en realidad, sólo por excepción desempeñan un *rol* exclusivo; dada la naturaleza de las transacciones es más común que alternen el *rol* de vendedor con el *rol* de comprador. En el mercado parroquial todo el personal pertenece a la comunidad donde el *tianguis* se verifica. Apenas se logra descubrir en él a individuos de las comunidades vecinas, bien en *roles* de vendedores, bien en el de compradores.

El tipo de actividad fundamental del *tianguis* es el trueque, que puede ser de mercancía por mercancía o de mercancía por dinero.[87] Las diferentes especies de artículos producidos por la comunidad en sus variados suelos especializa, en cierto grado, a sus distintos parajes. Todos ellos producen maíz, el alimento básico de subsistencia, que no figura, por tanto, entre los artículos motivo de transacción; pero otros alimentos y algunas manufacturas domésticas desarrolladas al favor de la disponibilidad de materias primas —comprendida la caña de azúcar empleada en la fabricación de bebidas fermentadas como la *chicha*—, no accesibles a la totalidad de los parajes, son objeto de trueque.

Los productores, que son tantos como el número de

jefes de familia extensas contiene la comunidad, establecen puesto en el *tianguis* para trocar sus excedentes por los artículos en que su producción es deficitaria o nula. La suma de productos que llevan al mercado es minúscula, la suficiente para obtener los artículos que habrán de consumir en el lapso que media entre uno y otro *tianguis,* esto es, una semana. La circulación de mercancías, debido a ello, es parca si se mide individualmente; pero no lo es cuando se considera al *tianguis* en su conjunto ya que, durante el tiempo de su celebración, se verifican una multitud de pequeñas transacciones.

El tipo de relación entre vendedor y comprador es lo que define al *tianguis.* Esta relación es de carácter directo entre el productor, en su *rol* de vendedor, y el consumidor, en su *rol* de comprador. Entre uno y otro factor la relación es personal y libre; no intervienen individuos u organismos que intermedien o coaccionen. Una vez regulado el valor de los artículos objeto de trueque a base de su valor monetario, éstos se intercambian abundantemente. Como los vendedores son muchos y la mercancía que expenden de escaso monto, no existe la posibilidad de *monopolio;* como los compradores son también numerosos y su poder adquisitivo muy limitado, tampoco hay peligro de *monopsonio.* En vista de tal tipo de relación, la conducta económica del *tianguis* es la que más se acerca a lo que ha dado en llamarse *competencia perfecta,* y que no es otra cosa que la *dispersión* económica institucionalizada.[88]

La importancia del dinero en el tipo de relación que caracteriza al *tianguis* es muy relativa. En la época precortesiana determinados artículos —mantas de pequeño tamaño, hachas de cobre y, principalmente, cacao— facilitaban la formación de los precios y, con ello, el trueque en las operaciones mínimas; aunque, en realidad, entonces, como ahora, la fijación de los precios la determina la escasez o abundancia del maíz, cosecha básica, que, como hemos dicho, no figura normalmente en las transacciones que se verifican en el tianguis. La sal parece ser el único objeto con carácter de dinero que hoy día persiste en los mercados.

La ausencia de signos monetarios en el mercado precortesiano tiene su razón en la naturaleza misma de la economía de subsistencia, destinada a satisfacer necesidades familiares y grupales más que las propiamente individuales. La cultura de comunidad había desarrollado poderosos incentivos y medios de control dirigidos a lograr la igualdad económica de sus miembros: cada uno de ellos disfrutaba del usufructo de una *tlalmilpa* y se veía forzado a consumir sus excedentes en los requerimientos del derroche institucionalizado.

La economía de subsistencia, por este camino, impidió el goce de niveles de vida elevados; pero pudo fundamentar un sentido de seguridad y de solidaridad tan potentes, que a ellos se apegan los grupos étnicos supérstites, no obstante sus largos siglos de *contacto* con la economía de cambio. En la cultura de comunidad no existen diferencias originadas por la posesión de un mayor o menor poder adquisitivo. Todos sus miembros, considerados desde el punto de vista de los valores de la cultura occidental, son uniformemente pobres.

El dinero, desde su invención, ha tenido el carácter de creador de la propiedad individual; parece lógico suponer, por tanto, que no podía tener papel relevante en una sociedad cuya ideología estaba orientada hacia la propiedad y tenencia comunales. Esta irrelevancia persistió, a pesar del contacto con la economía de cambio, porque la estructura económica de la cultura de comunidad no fue, realmente, quebrantada por la economía feudal impuesta por los conquistadores. No quiere ello decir que la innovación del dinero fuese totalmente rechazada: su utilidad manifiesta propició una reinterpretación de su función que, de signo de cambio, pasó a convertirse en medio general de trueque.

La tributación que las comunidades sujetas estaban obligadas a pagar a las ciudades-estado mesoamericanas, se hallaba basada en un sistema de valores indígena que, a su vez, tenía su origen en el *ethos* de la cultura encaminado a exaltar el culto a lo sobrenatural. Los objetos particularmente valiosos en la parafernalia de los dioses estaban

constituidos por jades, turquesas y otras piedras consideradas preciosas; plumas de aves tropicales, pieles, oro y plata. Los metales nobles fueron colocados en último lugar por el escaso valor que se les asignaba. El sistema de valores de Occidente, por el contrario, otorgaba un mayor valor a los metales que a las piedras, plumas y pieles.

Consolidada la Conquista, la tributación fue exigida precisamente en los signos de valor occidentales y para mediados del siglo XVI los pueblos indios pagaban parte de sus obligaciones en dinero. Para obtener éste se veían compelidos a vender sus excedentes en las villas, en lo especial aquellos artículos de la alimentación española que tenían particular demanda —trigo, aves de corral, huevos de gallina de Castilla, cerdos— y que hubieron de aprender a cultivar y criar bajo coacción legal, primero; bajo coerción económica, después.

La función del dinero en la economía de subsistencia, como se ve, tuvo en un principio la función de un medio legal de pago, no de un signo de cambio. Pero, una vez que las comunidades indígenas entraron en posesión del dinero, y experimentaron las ventajas técnicas que éste ofrecía sobre los objetos con carácter de dinero que servían para determinar la equivalencia en el trueque, lo adoptaron ya no sólo como medio de pago, sino también como medio de trueque. En el mercado parroquial la mercancía, valorada en dinero, es trocada por otra mercancía o por dinero que pasa a convertirse de inmediato en mercancía. Debido a ello, la circulación monetaria en el *tianguis* es asombrosamente baja y, desde luego, inferior a la circulación de bienes de consumo. El dinero tiene utilidad como medio auxiliar en la facilitación del trueque; aunque parezca extraño, no tiene función como signo de cambio —con el significado occidental— o como medio de atesoramiento.

La guerra y el comercio intertribal tuvieron en la época anterior al *contacto* un carácter mágico-religioso adherido al meramente económico. Las normas del mercado parroquial eran también *sacro-económicas* y, todavía hoy, tienen ese matiz que hace aparecer como irracionales algunos

de sus patrones de conducta. Ejemplo de ellos son la embriaguez ceremonial del *tianguis,* en que interviene todo el personal y una aparente ausencia del afán de ganancia. Este carácter irracional destaca, en toda su magnitud, en el trueque interétnico realizado en el mercado citadino.

El mestizo de la ciudad, para llevar a cabo el trueque, hace uso de un objeto con carácter de dinero, la sal por ejemplo, que adquiere a un precio determinado por su *valor de cambio;* pero, en las operaciones de trueque, logra mercancías que tienen un precio diez veces mayor. Podría pensarse que el indígena ignora el *valor de cambio* de la sal y se atiene solamente a su *valor de uso,* esto es, a la utilidad que para él representa el producto; mas esta explicación no basta porque no existe tal ignorancia. Es, sin duda, la penetración de las normas *sacro-económicas* del *tianguis* comunal, transladadas al mercado *secular* de la urbe, la que impone los patrones de conducta tradicionales y que, en una economía de cambio, parecen y son, en verdad, irracionales.

La ideología del *tianguis* es, evidentemente, distinta a la del mercado principal; en aquél todo parece encaminado a lograr una *competencia perfecta,* la estricta limitación del afán de lucro y una *dispersión* económica que evite el atesoramiento y el desigual acceso a los bienes de consumo por parte de los miembros de la cultura de comunidad; pero con ello, sujeta a la población a las contingencias de la producción local, impide la formación de capital y la expone a los peligros de una vida constreñida a un presente pobre y cerrado a toda alternativa de progreso.

El mercado principal o *nuclear,* establecido en la villa epicentro de la región económica, más que los mercados subsidiarios o *nucleolares,* se presta para contrastar la contraposición con la base, el personal, los tipos de actividad y de relación, las normas y la ideología del mercado *corpuscular* de las comunidades indígenas. A él, pues, dedicaremos nuestra atención tomándolo en su condición actual, esto es, con la suma de modificaciones que, en su

estructura feudal, introdujo el mercantilismo del siglo XVIII y el liberalismo del XIX.

La base material del mercado citadino está constituida por un local cerrado en el que se disponen los puestos permanentes de los vendedores. El mercado se abre diariamente a hora temprana de la mañana y se clausura al atardecer. Con ello el *burgo* tiene oportunidad de satisfacer sus necesidades de consumo a cualquier hora hábil del día; pero, los consumidores gozan de una ventaja más. Un día de cada semana —el mismo invariablemente desde que se fundó la villa— ha sido designado para que los productores y vendedores de los mercados *corpusculares* y *nucleolares* de la región, concurran al mercado *nuclear* a expender directamente sus artículos sin la mediación de los *resgatones.*

En tal día —llamado día de plaza—, y en el precedente, no se permite a ninguna comunidad o centro subsidiario celebrar *tianguis;* ya que su verificación implicaría una competencia y la villa se reservó el derecho a *concentrar,* en tales momentos, todas las transacciones mercantiles en beneficio de sus habitantes. En un principio impuso a los campesinos indígenas la obligatoriedad legal de su presencia en el mercado principal; pero más tarde, los requerimientos de la interdependencia económica establecida entre la villa y su *hinterland,* bastaron para asegurar el arribo de una multitud de pequeños productores.[89]

En días normales el personal del mercado principal se forma con los vendedores profesionales, comerciantes fijos, organizados en corporaciones gremiales —carniceros, panaderos, herreros, veleros y otros— o de *resgatones,* exclusivamente ocupados en la intermediación. En días de plaza el personal se ve incrementado al máximo por la concurrencia de los vendedores indígenas a quienes se fija *piso* en el exterior del mercado, específicamente, en la antigua plaza de armas de la villa. En los casos frecuentes en que esta plaza ha sido convertida en jardín por las ideas de progreso de la policía municipal, los productores indígenas son establecidos en las calles que circundan el mercado, perturbando, en tal día, el libre tránsito de personas y ve-

hículos ajenos al fenómeno económico que preocupa a la villa.

A más de los indígenas, el personal del mercado en día de plaza sufre la adición de un cuerpo de compradores *monopsonistas*, que actúan al margen de las normas del mercado *burgués*, pero que, debido a las contradicciones propias de la institución, siempre han contado con la disimulada aquiescencia de las autoridades. Este cuerpo comprende, entre sus miembros de más baja jerarquía, a las *atajadoras*, que en las entradas de la villa arrebatan a los indígenas sus productos, y, entre los más elevados, a los grandes *acaparadores*: poderosos comerciantes locales o foráneos cuya influencia y poder los coloca fuera del control municipal, según hemos dicho.

El personal se complementa, en días de plaza y en días normales, por los funcionarios que tienen a su cargo el cobro de impuestos —gabelas, derechos de *piso*—, la vigilancia y orden de las transacciones a *precios justos* y la resolución de las disputas que pudieran surgir entre vendedores y compradores. Las autoridades del mercado velan por los intereses del consumidor; cuidan de la calidad de las mercancías, de su medida y peso correctos; aseguran el cumplimiento de las normas que regulan el intercambio e impiden cualquier actividad de competencia que pudiera afectar los intereses citadinos.

En la época colonial, cuando el mercantilismo representó la más grave amenaza a la estructura del *mercado solar*, la villa dio forma a determinadas agencias —la alhóndiga y los estancos, entre otras—, destinadas a resolver los problemas del abasto citadino, obligando a los productores y a los grandes *monopsonistas* de la cosecha básica, al almacenamiento de las mercancías en locales municipales donde su monto y precio fuese fácilmente controlable. El liberalismo se encargó de romper estas restricciones a la libertad de comercio, que obstaculizaban los *impulsos naturales* de los hombres de negocio encaminados a hacer dinero.

A pesar de estas y otras interferencias, la estructura del mercado *nuclear* —en las regiones de refugio, cuando me-

nos— logró permanecer en su forma original, tanto en lo que concierne al tipo de su actividad, como en lo que se refiere al tipo de relación que le caracteriza. El trueque, que predomina en el *tianguis,* tiene una cierta representación en el día de plaza; pero en modo alguno conserva los elementos de *competencia perfecta* en él involucrados, porque actúa en una economía de cambio orientada monetariamente. Las transacciones se piensan y realizan en dinero y se persigue con ellas la obtención de una ganancia. El dinero funciona en su significado total de signo de cambio, esto es, como dinero-mercancía que facilita el intercambio de productos y como dinero-signo o símbolo de contenido nominal. La resistencia de los indígenas a aceptar el papel moneda deriva, principalmente, de su concepto del dinero como mercancía de contenido real, como simple medio de trueque.

El regateo es el patrón de conducta económica que actúa en la formación de los precios en el día de plaza; pero los precios de los productos indígenas están pre-determinados por el precio que alcanza la cosecha básica.[90] Como el mercado del maíz se encuentra concentrado en la alhóndiga o en los comerciantes *monopolistas* que substituyeron a esa agencia, su precio es fijado por la ciudad y no por el *hinterland* que lo produce. En el mercado principal, a diferencia de lo que en el *tianguis* sucede, el maíz es el principal motivo de transacción. Su alza o baja influye sobre los precios de las restantes mercancías y llega aun a condicionar los precios de esas mercancías no sólo en el mercado *nuclear,* sino también en los mercados *nucleolares* y *corpusculares.* El mercado del maíz adquiere, así, la función de un instrumento eficaz que permite a la ciudad el total dominio económico de la región de la cual es el epicentro, asegurando a los *burgueses* el *monopolio* del poder.

El dominio de la villa sobre el *hinterland,* puede comprenderse mejor cuando se analizan los tipos de relación que ha instituido en las operaciones del día de plaza. El primer tipo de relación es el que se observa entre el productor campesino y el consumidor *burgués*: es una relación personal entre vendedor y comprador, realizada a base

del concepto medieval del *justo precio,* valorado de acuerdo con el nivel tradicional de vida del productor. Como el nivel indígena es bajo, el *justo precio* de sus productos es apenas un tanto superior al del ínfimo costo producido. El beneficio que recibe el consumidor citadino resulta evidente y en extremo escaso el poder adquisitivo que logra el productor campesino.

El segundo tipo de relación, se establece entre el consumidor *campesino,* con bajo poder adquisitivo, y el vendedor *burgués.* Este se halla organizado en múltiples *monopolios* gremiales que prohiben la competencia entre sus miembros, fijando a los artículos artesanales precios iguales, basados en el costo producido y en el valor del trabajo calculado de acuerdo con el nivel de vida citadino. La desventaja de la *dispersión* de campesinos, frente a la *concentración* gremial, no puede ser mayor. El indígena obtiene, con el poder adquisitivo que le suministra la venta a bajo precio de sus productos, bienes de capital en forma de instrumentos para la producción o bienes de consumo conspicuo para llenar los requerimientos del culto y del derroche institucionalizado.

Este tipo de relación, no obstante las desventajas que presenta para el *campesino,* no llega, sin embargo, a tomar las características de tremenda explotación que son patentes en el tercero, ya que la ética gremial actúa moderando el afán de lucro excesivo. Nada parecido ocurre con el comerciante, orientado a lograr la más grande riqueza al través de la mayor ganancia posible. La relación entre el consumidor *campesino* y el comerciante *acaparador* se establece, generalmente, en derredor del mercado del maíz; bien de consumo necesario del que con frecuencia carecen una o varias comunidades indígenas con motivo de un mal año.

Durante la época de la *pizca,* el *resgatón* adquiere grandes cantidades del grano, bien sea mediante la compra directa o por medio de la compra adelantada; pero en todos los casos a precios siempre bajos. Almacena este maíz y lo pone a la venta en los momentos en que la demanda es mayor, fijándole un precio que eleva a medida que au-

menta la necesidad del grano por parte del indígena. La invalidez de éste frente al poderoso comerciante, local o foráneo, cuya riqueza y poder lo pone a salvo del control municipal, da la tónica de la relación a que se ve compelido y que lo hunde en una continuada e inexorable sujeción a la ciudad.

Las normas del mercado *nuclear* están dirigidas al reforzamiento de esos tipos de relación, altamente favorables para *burgueses* y comerciantes. La lengua en que se realizan las transacciones es la castellana, que tiene carácter de oficial. En el *tianguis corpuscular,* en cambio, el idioma usado es el propio de la comunidad indígena donde el evento tiene verificación; en el mercado *nucleolar* de los centros subsidiarios, es total el bilingüismo en cuanto concierne a los vendedores profesionales; poco menos que nulo en lo que se refiere a los vendedores productores. El indio tiene dificultad de expresión y de comprensión, como es lógico suponer, sólo en el mercado principal, ya que su vocabulario castellano es bastante reducido. En una disputa acerca de precios o de cualquier otra índole, este *handicap* lo coloca en situación de franca inferioridad.

Las normas que rigen el mercado *nuclear,* en contraste con las que regulan el *tianguis* parroquial, están totalmente *secularizadas.* La organización gremial, sin embargo de su íntima conexión con cofradías y otras corporaciones de índole religiosa, había conseguido imponer una clara dicotomía entre lo temporal y lo divino e, influenciada por la corriente mercantilista, hacía uso de la contabilidad racional separadamente de sus intereses y creencias en lo sobrenatural. El liberalismo impulsó aún más esa separación y debilitó la ética gremial que abominaba de la ganancia excesiva. Para el indígena, la dicotomía entre el mundo de los negocios temporales y el mundo de lo *sagrado* resultaba, y resulta aún inconcebible. Lo que explica su conducta económica, irracional, si se la considera desde el punto de vista occidental.

Más tajantes aparecen diferencias y contraposiciones cuando se examina la ideología del mercado principal; ideología que representa la racionalización de situaciones

de hecho. En contraste con la tendencia a la *dispersión* observada en el *tianguis,* el mercado citadino se encuentra orientado a la *concentración,* ejemplificada en los *monopolios* gremiales, en los estancos, alhóndigas y sus substitutos modernos. El *acaparamiento* mercantil, con el desarrollo del comercio exterior, y el énfasis que la doctrina liberal del *laissez-faire* puso en la *acumulación* de capital, exacerbó esa tendencia.

La *concentración,* sin embargo, sufría la acción moderadora de ciertas limitaciones. Una de ellas era el concepto de la *justicia conmutativa,* que obligaba a la distribución de bienes y servicios de acuerdo con el rango, los méritos y el nacimiento y que situaba, en primer lugar, a los señores; en segundo, a los *burgueses* y comerciantes y, en el último, a los *campesinos, villanos* o indígenas. Otra limitación la imponía la actitud contraria al deseo de ganancia que, si bien no la evitaba, constreñía la producción a las necesidades y requerimientos de la vida familiar. Yugulaba, de este modo, cualquier movimiento dirigido a la consecución de un progreso en la técnica, en la organización industrial o en el incremento de capital.[91]

Como consecuencia de esas y otras limitaciones que concurrían al mismo fin, se aseguró una *pax social* —destruida finalmente por la Revolución de 1910— que mantuvo a cada uno de los estamentos o castas que componían a la sociedad regional en sus niveles tradicionales de vida; hizo innecesaria la competencia al restringir la producción y las ganancias; reguló las relaciones de producción y la conducta económica dentro de patrones inflexibles y perdurables y sentó las bases de la autosuficiencia regional; de la continuidad del orden establecido. Pero tal ideología estancó, también, el progreso regional y, por ende, el nacional, inmovilizándolo en una etapa del desarrollo económico que hacía largos siglos había sido superada por el mundo occidental.

El *mercado solar,* cristalización de la autosuficiente organización regional, estaba formado, y lo está todavía en las regiones de refugio, por dos polos distintamente constituidos: uno de ellos materializa, en el mercado citadino,

la *concentración* nuclear; el otro, la *dispersión* protoplasmática del *tianguis corpuscular.* La interacción entre ambos polos, la pugna incesante entre los dos sistemas económicos, se resuelve en niveles de *conversión* en que los polos representan los niveles extremos de integración: la *polarización paralela* en un caso; la *polarización sincrética,* en el otro. En el *continuum* que resulta de la acción entre las dos fuerzas opuestas, es posible identificar un nivel intermedio, *selectivo-alternativo,* representado por el mercado *nucleolar,* en el que la estructura y la ideología del *tianguis* y las del mercado *burgués* se imbrican o traslapan.

El establecimiento de mercaderes citadinos en la base material de un antiguo *tianguis,* con el dominio consiguiente del centro ceremonial, da su configuración al nivel intermedio que obliga al indígena al manejo alternativo de dos sistemas económicos distintos, con tipos de actividad y de relación contrapuestos. La *conversión alternativa,* permanente en los mercados *nucleolares,* se manifiesta ocasionalmente en los *tianguis corpusculares* con motivo de los mercados que se verifican en las fechas ceremoniales, destinadas a cubrir los requerimientos del culto a lo sobrenatural. Los mercaderes citadinos, llenando la función que en la antigüedad precortesiana tenían a su cargo los *pochtecas,* concurren al *tianguis,* llevando consigo artículos de consumo conspicuo que satisfacen necesidades de prestigio.

El *mercado solar,* a pesar de su orientación hacia la autosuficiencia, no fue nunca un mercado totalmente cerrado. Para el siglo XVIII el mercantilismo había conseguido establecer legalmente su derecho a celebrar *feria* en el mercado *nuclear* de las distintas regiones económicas del país. La *feria* tenía lugar en derredor del día del santo patrono de la villa y congregaba a los comerciantes foráneos de ciudades distantes. Las dificultades insuperables del transporte por las vías de comunicación coloniales favorecían la celebración de las *ferias,* pero las limitaban a una periodicidad anual. Su decadencia, como evento económico, sobrevino a fines del siglo pasado cuando el des-

arrollo de la red ferrocarrilera inició la descomposición de la vieja estructura feudal. Hoy día las *ferias* persisten, impulsadas penosamente por el *vis-a-tergo* tradicional, con el carácter de eventos recreativos sin el antiguo significado económico.

El proceso de cambio cultural y social, en las *funciones-producción* estratégicas, está modificando en forma drástica la estructura económica de las regiones de refugio.[92] El cambio, acelerado y profundizado por el movimiento revolucionario de 1910, es de tal naturaleza trascendente que bien puede hablarse de una revitalización del proceso aculturativo iniciado en el siglo XVI o, tal vez, de un nuevo *contacto* de culturas que está afectando, substancialmente, la presencia de la estructura colonial hasta en las mismas regiones de refugio inmunes al progreso.

Una nueva polarización agrícola-industrial viene tomando forma. Evidencia de ello es el incremento y la movilidad de la población, bajo el impulso de los niveles de vida; atractivos que le ofrece la urbe moderna; el desarrollo cada vez más dilatado de una extensa red vial que, con la motorización de los transportes, ha roto el aislamiento y la autosuficiencia regional; la mejoría estimable de las condiciones sanitarias del medio, con un aumento progresivo de la expectación de vida y, por último, mas no por eso menos importante, la difusión persistente de la educación escolar entre los *campesinos* que ha hecho disminuir, de un censo a otro, el número de analfabetos y, en parte, el de indígenas monolingües apegados a su cultura de comunidad.

Una adecuada planeación de este proceso en las regiones de refugio que tome en cuenta: 1), el aprovechamiento, antes inaccesible, de los recursos naturales y humanos a base de una tecnología científica; 2), la utilización de la mano de obra agrícola y su organización en asociaciones que hagan uso del crédito, sujetas a normas e ideología de un alto contenido social; 3), la inversión y formación de capital; y, 4), la expansión de las *funciones-producción* estratégicas, como la generación de energía eléctrica, la maquinización de la agricultura y otras inno-

vaciones, que redunden en un progreso en la productividad, es la tarea que tienen ante sí, en materia de cambio económico, los proyectos regionales de desarrollo integral llamados, unas veces, *Centros Coordinadores;* otras, *Centros de Bienestar Social Rural* y, en los casos específicos en que el área de actividad abarca toda una cuenca, *Comisiones.* En esa planeación tiene papel relevante un programa educativo que respalde y fortalezca el cambio económico.[93] En otro lugar hemos tratado con amplitud de este aspecto de la aculturación. Nos interesa, sin embargo, hacer hincapié en un elemento importante, el lingüístico, del cambio educacional.[94]

12. *Cambio lingüístico*

El conocimiento del panorama lingüístico de México, previo al arribo del hombre de Occidente, resulta indispensable para comprender, en su cabal complejidad, las tendencias contradictorias que entraron en juego al realizarse el *contacto.* La actual situación del país —donde la persistencia de un medio centenar de lenguas indígenas hace patente una obstinación que no ha podido vencer la fuerza coactiva del idioma oficial—, sólo puede entenderse si se analizan los factores que concurrieron en el proceso de *aculturación,* precisamente antes de que éste tuviera su comienzo.

Ha sido ya señalada la *pluralidad* cultural mesoamericana, así como la *pulverización* de comunidades expresada en la existencia de centros ceremoniales múltiples. Hemos visto, también, cómo algunos de esos centros ceremoniales, en virtud de accidentes históricos poco conocidos, llegaron a congregarse en confederaciones tribales y alcanzaron, durante un lapso más corto que largo, una hegemonía que no pudo soportar, al fin y al cabo, el embate de fuerzas internas *dispersoras.* Consecuentemente, pasados los intentos episódicos, el paisaje del mundo indígena tornaba a componerse con la habitual *pulverización* de comunidades.[95]

Esta tendencia a la *dispersión,* no actuaba en el vacío,

se veía respaldada por una heterogeneidad lingüística que iba en aumento a medida que los sucesivos *reinos* e *imperios* se disgregaban. El grupo étnico mixteco, por ejemplo, que alguna vez alcanzó la total *concentración* bajo la égida del fabuloso caudillo *"8 Venado"*, no tardó en disolverse en una *pluralidad* de pueblos autónomos que, al favor de un acendrado localismo, desarrollaron formas dialectales muy pronto evolucionadas en idiomas diferentes. La historia de otros grupos étnicos —zapoteca, totonaca, maya— no fue distinta: la *concentración* dialectal, que en un momento dado impulsaba el dominio de un centro ceremonial sobre los restantes, terminaba, transcurrida la hegemonía, en una nueva *dispersión* dialectal que el aislamiento, la mutua hostilidad y el etnocentrismo, convertían en una *dispersión* de lenguas al hacerse los dialectos ininteligibles entre sí.

El propio grupo nahua, que al tiempo de la Conquista se presentaba como dominante, no escapaba a este sino, como lo muestra la diversidad dialectal, comprendida en la general designación de nahua-corruptos, que se aplicaba a comunidades dispersas por los ámbitos del país.[96] No obstante lo anterior, es indudable que la confederación azteca, al suscitarse el *contacto*, se hallaba en franco período de *concentración* dialectal e imponía el dialecto de Tezcoco a los pueblos emparentados.[97] Aun más: las necesidades mismas de la administración de los vastos territorios conquistados, le obligaron a perfeccionar la escritura jeroglífica y, con ello, a crear un mítico complejo de superioridad idiomática que le hacía calificar con adjetivos derogatorios —*chocho, popoloca, yope*— a las lenguas de los pueblos no nahuas.[98]

Estudios científicos de la capacidad expresiva de las lenguas han podido comprobar la inconsistencia de una escala de valor aplicada a la clasificación de los idiomas en superiores e inferiores. La elaboración de una cultura cualquiera requiere, inevitablemente, el marco estructural de una lengua totalmente definida, como modo de acción y como medio de expresión. El sistema simbólico de actos y significados, una vez desarrollado en el lenguaje ha-

blado, no adquiere una mayor calidad con la adición secundaria de símbolos escritos. Estos incrementan el área de comunicación en las dimensiones del tiempo, del espacio y en el de las relaciones sociales; pero no agregan, ni aun en la expresión literaria, elementos que permitan catalogarlos como mejores. El simbolismo del habla es lo fundamental y todos los idiomas, como sistemas definidos, alcanzan igual estatura, bien sean vehículos de pueblos asaz primitivos o altamente civilizados.[99]

La multitud de lenguas y el mayor número de dialectos existentes en el país durante la época precortesiana, unos con escritura jeroglífica, otros sin tal transferencia lingüística, eran sistemas simbólicos perfectamente estructurados. La pequeñez de la comunidad de habla correspondiente a muchos de ellos, no implicaba imperfección ni inferioridad en la estructura y en el contenido del idioma respectivo; pero, en cambio, representaba una infinidad de fuerzas diminutas que se oponían a la cohesión tribal y, en consecuencia, a una visión del mundo que fuera más allá de las estrechas fronteras de la localidad.

En esta situación de *dispersión* lingüística apareció el idioma castellano. Idioma nuevo, nacido del contacto del latín vulgar con lenguas ibéricas nativas o invasoras, cuya consolidación tuvo lugar en un contexto histórico dominado por la Guerra de Reconquista; movimiento que conjugó a los pueblos peninsulares en una unidad nacional de intereses y los empujó, en fuerza desbordante de expansión, al descubrimiento y a la colonización de las tierras americanas.[100] La tendencia a la *concentración,* tanto en España como en América, fue la dirección que tomó el idioma castellano en su lucha contra el árabe, contra los restantes idiomas peninsulares y, más tarde, en su contacto con la multiplicidad de las lenguas indígenas.

Un idioma más fue introducido en la abigarrada ecuación lingüística, el latín clásico, lengua muerta cuya función quedó limitada a servir de lazo de integración de una minoría culta que lo utilizaba en las fórmulas esotéricas de la religión, de la medicina y de algunos otros

menesteres eruditos; pero su influencia no llegó al vulgo, porque en éste lucharon dos fuerzas opuestas: la *dispersión* indígena y la *concentración* castellana, exclusivamente. Como resultante de la interacción, se originó desde entonces un movimiento de *conversión* lingüística, que aún no termina, y que es necesario examinar, separadamente, en la lengua que adquirió categoría de nacional y en las lenguas minoritarias de los grupos étnicos supérstites.

Las lenguas indígenas, desde luego, sujetas a la compulsión del español dominante, sufrieron modificaciones tan profundas que no es una afirmación sin base decir que algunas de ellas se presentan, hoy día, como idiomas nuevos. Entre el nahua clásico, en el que están escritos los himnos a los dioses recogidos por Sahagún en el siglo XVI y las formas dialectales del nahua que se habla en la actualidad en los lugares del Valle de México donde se conserva, hay tanta diferencia como entre el latín vulgar y la forma dialectal castellana que normalizó Alfonso el Sabio. Los cambios fueron totales y comprendieron tanto la fonética como el léxico; igual la morfología que la estructura. El préstamo de fonemas y morfemas castellanos fue seguido de la adopción de elementos del vocabulario español y de alteraciones en el plan básico que constituía el genio del idioma original. De la misma manera que la cultura nahua precortesiana es distinta de la cultura nahua contemporánea, así son diversos los idiomas vehículos de una y otra culturas.[101]

El proceso de *conversión* sufrido por el nahua no fue, por supuesto, la excepción: todos los idiomas nativos experimentaron las influencias modificadoras del *contacto*. Unos, como el nahua, alcanzaron el nivel de una *conversión sincrética;* otros permitieron la *conversión selectiva* que afectó en lo particular el léxico: una de las categorías arbitrarias en que se acostumbra dividir el lenguaje; los menos resistieron el impacto y llegaron a la Revolución de 1910 en *conversión paralela,* con su estructura apenas alterada por el contacto.

Los efectos concomitantes del proceso de *aculturación*

en el castellano dominante fueron, por razones obvias, considerablemente menores. La estructura fundamental de la lengua permaneció, de hecho, inalterada. La suma de préstamos de palabras originarias de lenguas indias que el español pudo absorber fue, en realidad, fabulosa. En lo especial, el vocabulario nahua se vació en el núcleo léxico castellano, hasta el punto de tornarlo, en ocasiones, de difícil inteligencia. Hubo, asimismo, alteraciones fonéticas que, por una parte, limitaron el número de consonantes por eliminación de los fonemas *ll, v* y *z,* y por otra, incrementaron el alfabeto con la adición de las articulaciones *sh, tl* y *ts,* al principio y final de palabra. La influencia negra, aunada a la indígena, substituyó el sonido de *s* por el de la *h* aspirada. También sobrevinieron cambios morfológicos al suprimirse en la conjugación las formas verbales correspondientes a la segunda persona del plural. Pero, no obstante tales modificaciones, la estructura y genio del idioma no parecen haber sufrido alteraciones radicales.[102]

La dialectología del español en México en modo alguno es bastante para desembocar en una *dispersión.* El yeismo, el seseo, el voseo, el uso de vocablos arcaicos, provincianos o locales, la preferencia por las formas verbales analíticas sobre las sintéticas y otras indudables diferencias más con las formas dialectales del español metropolitano se ven, y se verán cada vez más, contrarrestadas por mecanismos de defensa contra-aculturativos, encaminados a preservar, en su situación actual, al idioma nacional y a extenderlo por todas aquellas regiones donde no es hablado o es poco conocido. Entre estos mecanismos deben mencionarse los medios modernos de comunicación —la prensa, la radio, la televisión—, el ensanchamiento de la red vial, la difusión de la enseñanza del español escrito por el sistema educativo y, sobre todo, la dirección total del movimiento de industrialización del país. La generalización y la estandarización del idioma oficial son metas a la vista.

En la consecución de estos propósitos se han seguido caminos diversos que no siempre condujeron a finalida-

des productivas. El camino corto —la castellanización directa e impositiva— que pareció el más fácil a seguir vino a resultar, a la postre, una ruta escabrosa, obstruida por barreras de resistencia difíciles si no imposibles de salvar. Una esquemática recapitulación de la política gubernamental al respecto, desde los lejanos tiempos del *contacto* inicial hasta nuestros días, es de suma utilidad porque suministra un bagaje de valiosas experiencias, tanto en sus éxitos como en sus fracasos.

¿En qué forma la administración colonial se enfrentó al problema de la *pulverización* lingüística? En un principio dejó en manos del clero regular la determinación de la política y del procedimiento. No podía ser de otro modo en una época en que los hombres del sayal monopolizaban el arte erudito de la lectura y la escritura. Frailes de todas las religiones dedicaron sus esfuerzos al aprendizaje de los idiomas múltiples, reduciéndolos a símbolos escritos y ajustándolos a las normas de la estructura latina. El resultado de la ímproba labor fue un tremendo cúmulo de gramáticas y vocabularios que violentaron la fonética, el léxico, la morfología y el plan básico de organización de las lenguas nativas. No pudieron darse cuenta los misioneros, vista su procedencia cultural y preparación profesional, de las diferencias estructurales que existían entre la lengua del Lacio y las americanas, diferencias que impedían su acomodo en los moldes occidentales.[103]

No obstante el error metodológico, que en los casos particulares de algunas lenguas tonales menoscabaron considerablemente la utilidad de las obras pioneras, el conocimiento de los idiomas nativos fue, en la práctica, suficiente para ser empleado como vehículo de trasmisión de los rasgos elementales de la cultura cristiana. Los catecismos y otros materiales de enseñanza en lengua indígena, permitieron un adecuado acercamiento a los grupos étnicos vencidos. Al tiempo que se desenvolvía la instrucción en lengua materna, se procuraba el adiestramiento de los cuadros rectores de la comunidad, tanto en el idioma de Castilla como en el latín clásico, para que sirvieran de intermediarios —agentes de *aculturación*— entre el gru-

propio y el conquistador extranjero. Estos intermediarios desempeñaron el rol de auxiliares de los sacerdotes y fueron conocidos con la designación —que persiste— de *sabios* o *cantores,* no sólo por el entendimiento que poseían del latín y el español sino, además, por las funciones subrogadas que les asignaron en el ejercicio y difusión del nuevo culto. Debido a las necesidades de la evangelización y al procedimiento usado para llevarla a término, no fue extraño que, durante el siglo XVI, junto al conquistador, el encomendero o el poblador rústicos y analfabetos apareciera el indio letrado, sometido a explotación.

Tal estado de cosas, desde luego, no podía subsistir e hizo crisis con la clausura del Imperial Colegio de Santa Cruz, donde los frailes franciscanos habían levantado a toda una generación de indios eruditos. Pero tampoco fue suprimido del todo. Interés de los seglares, que substituyeron a los regulares, fue el contar con la enorme ayuda que significaba el indio *sabio.* Sin embargo, las urgencias del dominio político y económico de la tierra recién ganada hicieron cambiar de rumbos y de manos el enfoque y el tratamiento de la heterogénea situación.[104]

Las autoridades administrativas de la Colonia desalentaron, primero; contradijeron, después, la política misionera. Ordenes, que en el transcurso de las centurias se hicieron cada vez más imperiosas, obligaron a la enseñanza del castellano y, al pulsar los escasos avances obtenidos, llegaron a prohibir el uso de las lenguas indígenas. La política de *concentración* lingüística tuvo así origen y desarrollo, alcanzando la más extrema rigidez durante el gobierno ilustrado de Carlos III. Para entonces, la Ilustración había postulado la inferioridad genética del hombre y del mundo americanos y, en la formulación, quedaron incluidos los idiomas nativos. En vano el mexicano Clavigero se apresuró a demostrar la admirable perfección del nahua que, sin recurrir a préstamos extraños, era capaz de expresar con aptitud los abstrusos conceptos de la metafísica occidental y de la propia. Sólo las lenguas europeas podían ser perfectas.[105]

La Independencia decretó la igualdad jurídica de to-

dos los mexicanos, irrespectivamente del grupo étnico o la casta en que estuviesen clasificados; pero no quiso ver, al enfrentarse a la heterogeneidad lingüística que le dejó como herencia la Colonia, la responsabilidad que en el legado tuvo la ineficacia del procedimiento coercitivo y directo de castellanización. Por falta de voluntad o por carencia de madurez, no emprendió la necesaria revisión de la política de *concentración* y siguió con ella. La elevada estima en que tenía a la Ilustración y la mágica confianza que puso en el proceso escolar, como instrumento efectivo para alcanzar la unificación nacional, le llevó a confundir los medios con las metas y, por este camino, a adherirse a la práctica colonial como el procedimiento único de integración de una patria escindida.

El liberalismo y la Reforma reafirmaron la posición intransigente al favor del apoyo que les suministró la teoría darwiniana de la evolución, transportada al campo de las relaciones sociales.[106] Los pueblos indígenas más favorecidos fueron catalogados en la etapa superior de la barbarie y, consecuentemente, en una escala de desarrollo inferior a la de la civilización occidental. Las lenguas indígenas, según tal pensamiento, representaban niveles históricos, largo tiempo ha superados, irremisiblemente condenados a desaparecer. Mientras más pronto sucediera esto más fácilmente entraría el país por la ruta del progreso.

La penetración de tales ideas tuvo un peso imponderable en los hombres que, al triunfo de la Revolución de 1910, echaron sobre sus espaldas la responsabilidad de la educación indígena. La política de *concentración* lingüística tomó entonces una fuerza inusitada y su aplicación, bajo un nuevo nombre, pero con la misma vieja concepción, fue conocida como el método de la *incorporación*. La castellanización directa e impositiva, la prohibición del uso de la lengua nativa por parte del maestro rural a sus alumnos y la infición de un complejo de inferioridad —llovido sobre mojado— en todo cuanto se refería al sistema simbólico de las comunidades de habla indígena, fueron llevados a cabo con rigidez y tenacidad extraordi-

narias. Los misioneros culturales —que tomaron el apellido pero no la intención que normó la conducta lingüística de los frailes del siglo XVI— al evaluar los resultados del método incorporativo, no tuvieron salida más honesta que reconocer sus escasos logros en la consecución de la meta con tanto ahinco perseguida. Dos décadas después de iniciada la cruzada, el panorama lingüístico del país permanecía prácticamente inalterado.

Pudieron entonces alzarse voces de inconformidad que pugnaron por la revaloración de las lenguas y las culturas nativas y por el examen crítico de la teoría de la *incorporación*. Al consolidarse la Revolución, durante el régimen cardenista, se presentó la posibilidad esperada y la oportunidad de virar hacia rumbos más acordes con el respeto debido a la personalidad y a la cultura del indio. A partir de la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano, la alfabetización en la lengua materna, previa a la enseñanza del castellano, con la educación integral tempranamente propuesta por Gamio para conformar en la nacionalidad a los grupos étnicos nativos, fueron ganando terreno al método incorporativo que aún cuenta a su favor con la inercia oficial.[107]

El desarrollo considerable de las ciencias sociales y el notable incremento de los conocimientos lingüísticos, vienen perfeccionando el esbozo inicial, al suministrar sólidos fundamentos al método de *integración socio-cultural* aplicado al campo heterogéneo de las lenguas nativas. Las bases del método sólo pueden descubrirse si examinamos dialécticamente, en su contexto actual, el desenvolvimiento del proceso de la *aculturación* lingüística.

El hecho de que el lenguaje sea tan antiguo como la emergencia misma de la cultura, y la circunstancia de que ésta no pueda comprenderse sin un sistema simbólico de habla bien definido, en modo alguno quiere decir que alcance la categoría de una entidad autocontenida, sin relación con la matriz cultural en que tiene uso, significado y función. El lenguaje es un aspecto de la cultura, el aspecto más íntimamente adherido a la estructura básica de las formas de vida, el que tiene una autosuficiencia mayor

y, en consecuencia, el que más obstinadamente resiste las influencias del *contacto* hasta el grado de ser más fácil su completa extinción que la alteración de su base fundamental.

Bien visto, el idioma es el último de los instrumentos integrativos que desaparece con la *aculturación;* de ahí que la persistencia de un sistema particular de vida no tenga término, en tanto la cohesión social sea sostenida por la participación del grupo en una misma comunidad de habla.[108] La substitución de una lengua, implica la concomitante desorganización de la cultura de la que forma parte y la desintegración de la personalidad característica a esa cultura. La naturaleza intrínseca del lenguaje sería bastante para explicar, de no haber otros factores trascendentes, la subsistencia de las minorías étnicas en el seno de las sociedades de ámbito nacional.

El idioma, en efecto, tiene una rigidez interna tan extrema que difícilmente acepta cambios en su estructura. El nacimiento de nuevas lenguas, como resultantes del proceso de *aculturación,* toma lugar en el plan estructural de uno de los idiomas en contacto y no sobre la total reinterpretación de la estructura de ambos. Pero tal rigidez no significa ausencia de maleabilidad, ni de capacidad para absorber influencias extrañas, hasta el punto de saturación impreciso en que emerge un idioma distinto; ni le impide acomodarse al desarrollo histórico de la sociedad en la que tiene una función asignada. El proceso de cambio que ésta sufre afecta al idioma como afecta también a las restantes categorías socio-culturales. Tomar en consideración la peculiar rigidez del lenguaje es de todo punto conveniente; pero esa determinación no debe conducirnos a situarlo fuera del orden dialéctico de la naturaleza, esto es, como un fenómeno aislado e independiente de su contexto.

Las lenguas y dialectos indígenas hablados por los grupos étnicos nativos, en todos los casos, constituyen sistemas simbólicos perfectamente configurados para la acción y para la expresión. Algunos de ellos poseen una fonética compleja y un elaborado equipo gramatical que les per-

mite matices de significado extremadamente precisos y sugerentes, otros disfrutan de ricas inflexiones verbales y de patrones de construcción lexémica que les facultan afrontar, con sus propios materiales, el problema de la composición de nuevos vocablos para objetos y conceptos prestados. Muchos han absorbido una suma considerable de elementos castizos sin demérito del genio propio de la estructura básica. Comparados con los originales de donde derivaron, unos pocos se presentan como lenguas y dialectos nuevos. Mas, cualquiera que sea el tipo de evolución experimentado y la intensidad de las influencias sufridas, todos representan sistemas de habla bien definidos y equiparables en cuanto a *valor intrínseco —valor lingüístico—* al idioma castellano occidental.[109]

La reducción, antigua y reciente, de las lenguas nativas al simbolismo de la escritura latina, no implica el incremento de su *valor lingüístico,* que no admite adición ni substracción; significa solamente el incremento de su *valor social.*[110] En efecto, el *valor social* de una lengua es distinto de su *valor lingüístico* y no corre parejas con él. El *valor social* aumenta o mengua con el menoscabo o elevación del *status* que guarda la comunidad de habla y con el *rol* super o subordinado, que ésta desempeña. El *valor social* de las lenguas indígenas es ínfimo, como bajo es el *status* en que se encuentran colocados los grupos étnicos nativos y subordinado es el *rol* que juega en la interdependencia socio-económica de sus *regiones de refugio.* El *valor social* de una lengua es inseparable de su contexto y varía con él. El castellano tiene, en la situación aculturativa ladino-india, un *valor social* tan elevado como su *valor lingüístico;* en cambio, en la situación fronteriza anglo-mexicana, el *valor social* del español es bajo, en tanto que el del inglés es alto.

Entre una lengua y los llamados dialectos existen, a menudo, discrepancias en cuanto a sus valores respectivos. Es común que la lengua, de donde real o supuestamente los dialectos se desprendieron, tenga y conserve un *valor social* más elevado que el adscrito a éstos, aun cuando las comunidades de habla dialectales hayan adquirido la inde-

pendencia política y un desarrollo económico y social considerablemente mayor que sus metrópolis. El *valor social* del inglés neoyorkino es, en el consenso vulgar, menor que el del inglés de Oxford, como también se piensa menor el *valor social* del español de México comparado con el del castellano de Madrid. Las agencias contra-aculturativas denominadas *Academias de la Lengua,* y sus correspondientes, tienen existencia como instituciones encargadas de mantener en elevada estatura ese *valor social,* al través del cual logran, para una de las formas dialectales de la metrópoli, la calificación de idioma culto. Cuando las diferencias dialectales, como en el caso de las lenguas romances, se incrementan con el tiempo, el idioma metropolitano —latín clásico—, aun después de muerto, conserva su categoría de idioma culto y tiene uso, durante cierto tiempo, en la narración —literatura— y, a veces, permanentemente en el lenguaje esotérico del rito. Este *valor social,* asignado al idioma metropolitano, obvio es decirlo, no implica superioridad, en cuanto a *valor lingüístico,* respecto a los dialectos o a las lenguas hijas. Los dialectos, al igual que las lenguas, constituyen sistemas simbólicos perfectamente definidos y, por tanto, tienen un *valor lingüístico* o *intrínseco* equiparable.

En el México precortesiano es de suponer un desarrollo muy semejante. El lenguaje esotérico de los sacerdotes aztecas, *nahualtocaitl,* "inserto de vocablos exquisitos que jamás se oyen en el lenguaje corriente", debe haber tenido su origen en el idioma culto de los toltecas predecesores. El *valor social* de esa lengua y el asignado al dialecto de Tezcoco —centro intelectual de la confederación nahua— era indudablemente superior al de los dialectos hablados por las comunidades nahua-corruptas, como claramente lo indica el calificativo. Sin embargo, es necesario insistir, no había superioridad ni inferioridad en cuanto al *valor lingüístico* correspondiente a la lengua tezcocana o a las lenguas corruptas.

La confusión antigua sigue teniendo vigencia y aún vino siendo acentuada por la dirección general del pensamiento incorporativo, que pugnó por la *concentración*

lingüística y llegó a asignar al idioma castellano categoría de *lengua* y a los idiomas indígenas la de *dialectos*. La definición, técnicamente errónea, se hallaba sustentada por la adscripción de una inexistente superioridad al idioma castellano. Confusión y error fueron llevados al seno mismo de los grupos étnicos al punto que éstos otorgan al *castilla,* no sólo una superioridad lingüística, sino también un mágico *valor social* que les hace resistir, a veces, la alfabetización en el idioma propio. Sin embargo de la oposición y del reconocimiento de la supuesta superioridad del castellano, los indígenas siguen fieles a la lengua materna.

La conducta ambivalente puede ser comprendida si se examinan los términos de la *aculturación* lingüística tal y como hoy se desenvuelven en cualquiera de las *regiones de refugio* donde el proceso es una actualidad viviente y objetivamente observable. En la *región intercultural* tzeltaltzotzil de los Altos de Chiapas, por ejemplo, coexisten en *contacto* lenguas indígenas minoritarias con el idioma oficial. La comunidad de habla castellana está constituida —censo de 1950— por 61 160 individuos mayores de 5 años; la comunidad de habla tzotzil por 65 834 y la tzeltal por 43 782. Adelante veremos por qué hemos calificado de minoritarias a lenguas cuyas comunidades de habla se equiparan en número o son mayores que la castellana, regionalmente denominada ladina, es decir, latina.

Esta última comunidad de habla se halla representada principalmente por la población establecida en la ciudad mestiza de San Cristóbal, la metrópoli regional, y en los núcleos secundarios de Teopizca, Ocosingo, Yajalón, Pinola, Simojovel y Venustiano Carranza. Ocupando los centros ceremoniales de las comunidades tzeltales del Tenejapa, Oxchuc, Guaquitepec y Altamirano y las tzotziles de El Bosque, Chenalhó, Huixtán, Larrainzar, Pantelhó y Zinacantán, se hallan, además, inclusiones ladinas que, en grado menor o mayor, han expulsado hacia la periferia a la antigua población indígena. Finalmente, la comunidad de habla castellana ha colocado, en cada uno de los res-

tantes centros ceremoniales —Chanal, Chilón, Cancuc, Tenango, Sibacá y Amatenango, tzeltales y Chalchihuitán, Chamula, Magdalena, Mitontic y Santa Marta, tzotziles— a unas cuantas personas entre las que siempre aparecen el secretario municipal, el maestro rural y uno que otro comerciante que residen permanente o eventualmente en la sede del gobierno de la comunidad nativa.

Todas esas gentes hablan una forma dialectal del castellano, que difiere notablemente de otras formas dialectales habladas en las restantes provincias lingüísticas del país. Sucintamente podemos afirmar que el castellano de las Altos de Chiapas, se caracteriza por el uso frecuente de vocablos, inflexiones y formas de concordancia arcaicos, así como por una delicadeza y exquisitez expresiva en ciertos tipos de acción que requieren una elaborada etiqueta verbal. Sorprende, desde luego, la escasa influencia que en el acervo léxico han tenido las lenguas nativas, ya que, con excepción de los toponímicos locales y una que otra palabra que designa un objeto específico de la cultura material, no hay huellas del tzeltal o del tzotzil en el castellano regional. Más aún asombra el hecho, cuando recordamos la actitud favorable del castellano para absorber y asimilar voces extranjeras del árabe, del francés y del nahua.

El fenómeno tiene una parcial explicación en la naturaleza francamente hostil del *contacto* durante los cuatro siglos que lleva de estarse realizando; pero también puede explicarse por el carácter que tuvo la fundación del primer núcleo poblado, la Ciudad Real de San Cristóbal, en que se establecieron los conquistadores. Al poblamiento, en efecto, concurrieron una lucida copia de caballeros hijosdalgo, más un contingente aliado de indios nahuas, mexicas y tlaxcaltecas, con los que, al cabo del tiempo se mezclaron los hispanos. De ahí que el castellano regional tenga en su léxico un caudal abundante de nahuatlismos, que subsanaron el problema de dar nombre a las cosas de la tierra para las que el idioma castellano no tenía símbolos alternos.[111]

El habla dialectal, por supuesto, es más ostensible en

las inclusiones ladinas y en los sectores de población de los núcleos secundarios y de la ciudad mestiza económicamente menos favorecidos. La clase pudiente ha tenido mayores oportunidades de comunicación con el resto del país y ha sufrido, durante temporalidades más prolongadas, el proceso estandarizador de la educación escolar. Es el primer sector de población mencionado el que, por su bajo *status* dentro de la comunidad de habla ladina, otorga al castellano un más elevado *valor social* y procura hacer patente la fluidez y pureza de su locución dialectal para que no se le confunda con el indígena. Precisamente en este sector de población es donde se encuentra el mayor número, si no la totalidad, de los ladinos bilingües o trilingües; habilidad que les permite cumplir adecuadamente con los *roles* de intermediación que tienen asignados en la interdependencia socio-económica regional.

El sector pudiente, en cambio, rara vez es bilingüe y en su comunicación con extraños evita el habla del castellano regional, que asigna un bajo valor frente al español dialectal de la capital de la República. Hasta muy reciente fecha, el castellano regional era la sola lengua que disfrutaba de la transferencia de un simbolismo escrito, si bien éste se hallaba limitado al sector pudiente, único letrado en el general analfabetismo de la región. Sin embargo, tal sector no ha desarrollado una literatura dialectal y las necesidades al respecto se llenan vicariamente al través de la literatura española peninsular o de la mexicana capitalina. Esta última ha terminado por ganar terreno en cartillas, libros de lectura y textos gramaticales; pero no en diccionarios, que siguen siendo forasteros.

Las lenguas indígenas tzeltal y tzotzil han sido clasificadas en el *stock* mayance. Ambas parecen haber evolucionado de una lengua anterior común, ya que no difieren en su estructura básica aun cuando su léxico sea lo suficientemente distinto para hacerlas poco inteligibles entre sí. Posiblemente el tzotzil, por circunstancias no conocidas, sufrió una evolución mayor que el tzeltal, ya que éste presenta menos variaciones dialectales que aquél. En el

tzotzil se han descrito tantos dialectos como comunidades políticamente definidas existen. El dialecto de Huixtán al parecer, es el que presenta las mayores variaciones respecto a la hipotética lengua tzotzil primitiva de donde se originaron. Las variaciones dialectales son, de cualquier modo, lo bastante acentuadas para funcionar como determinantes de identificación comunal.

No existen, pues, dos comunidades de habla indígena —la tzotzil y la tzeltal— sino tantas comunidades como dialectos del tzotzil o del tzeltal puedan ser plenamente determinados a medida que las investigaciones lingüísticas, que se vienen realizando, perfeccionen el conocimiento del panorama idiomático en la todavía abrupta y aislada región. Ello nos mueve a calificar de minoritarias a las comunidades de hablas indígenas ya que, si bien es cierto que consideradas en conjunto representan una suma de hablantes mayor que la comunidad castellana, en la realidad social aparecen con una evidente *dispersión* dialectal que, al restarles unidad, las atomizan en multitud minoritaria.

La *pulverización* de comunidades era aún mayor en la época precortesiana. Dos lenguas, cuando menos, cuyas comunidades de habla se hallaban establecidas en la periferia de la región, desaparecieron a fines del pasado siglo. Una fue la chiapaneca, lengua de los indios chiapa terracalenteños, que no resistió la coexistencia con la castellana. Los chiapa, al ser militarmente derrotados por los conquistadores, se suicidaron en masa y, los que no acudieron al desesperado expediente, arrastraron una agonía de siglos que vino a terminar con la extinción de los últimos remanentes del grupo al exacerbarse, con la *concentración* agraria promovida por la Reforma, la sujeción feudal del campesinado. La otra lengua desaparecida era una forma dialectal del nahua, hablada en Ixtapa y de la que no quedan hoy día representantes vivos. Ambas lenguas perecieron antes que permitir, según se colige, modificaciones en sus estructuras básicas.

Pero aun sin el menoscabo originado por la extinción de éstas, y posiblemente de algunas otras lenguas más de

pueblos que tempranamente desaparecieran, la *pulverización* de la comunidades de habla y la tendencia a la *dispersión* lingüística, como dirección general de la evolución de los grupos étnicos nativos, es un hecho objetivamente demostrable. La etnohistoria de esos grupos señala idéntica *pulverización* en la época precortesiana, en la Colonia y en nuestros días. La comprobación etnográfica de la documentación histórica es, en esta región, particularmente capaz de arrojar luz sobre la dinámica del proceso de la *aculturación* lingüística.

En el presente, la interacción distinta de las fuerzas *dispersora*-indígena y *concentradora*-castellana, se exhibe en variados niveles de *integración socio-cultural* que constituyen un *continuum* que va desde la *conversión paralela* hasta la *polar*. Por simple comodidad en la exposición, habremos de aludir, además, al tipo intermedio de *conversión alternativa,* no sin advertir que nuestra ejemplificación sólo pretende hacer resaltar las variables acentuadas y que, por tanto, es una aproximación a la realidad y no la realidad misma, compuesta por el juego de procesos interactuantes infinitos.

En la *región intercultural* tzeltal-tzotzil podemos describir, como tipo de *conversión paralela,* la existente en las comunidades de habla donde existe un elevado porcentaje de monolingüismo indígena y una ausencia casi total de representantes de la comunidad de habla castellana. En esta situación se encuentran las comunidades tzotziles de Chalchihuitán y Mitontic y las tzeltales de Cancuc y Chanal. Todas ellas se encuentran físicamente alejadas del epicentro regional; unas, por su distante radicación, otras, por las dificultades de acceso al escondido territorio donde se hallan establecidas.

Las relaciones entre estas comunidades y la ciudad de San Cristóbal, están reducidas a la presencia, en las primeras, de un secretario municipal, ladino o ladinizado, que mantiene la conexión entre el mundo indígena y el nacional. En los centros ceremoniales de estas comunidades, establecidas a distancia de los *calpules* donde los indios realmente viven, la Revolución fundó edificios escolares,

atendidos por maestros rurales ladinos, que se hallan prácticamente vacíos al carecer de significado para los nativos. Estos han levantado, ante la intromisión ladina, un barrera de resistencia contra-aculturativa que les permite conservar la lengua y las formas de vida, apenas modificadas por el *contacto*. Cuando la presión ladina es excesiva y los comerciantes, que eventualmente acuden al centro ceremonial, intentan establecer residencia permanente, surgen movimientos *nativistas* que terminan con la expulsión de los intrusos. En tal virtud y en obvio de mayores dificultades, indígenas y ladinos han llegado a la mutua aceptación de una *conversión comensal* que representa, en la interdependencia regional, el nivel más bajo de integración y se expresa, lingüísticamente, por la coexistencia de dos comunidades de habla totalmente distinta.[112]

Otras comunidades indígenas, sin embargo, no fueron capaces de resistir la expansión del núcleo ladino establecido en la ciudad y aceptaron, de grado o por fuerza, la radicación de extraños en el corazón mismo de su territorio. El incremento de esas inclusiones llegó, en algunos casos, hasta la exclusión completa de la antigua población india, constituyéndose, en tal forma, los centros ladinos secundarios de Teopizca, Ocosingo y demás mencionados. En los casos dichos, hubo una clara substitución de las comunidades de habla indígena por otras de habla castellana; mas no una *concentración* lingüística. Los indígenas fueron físicamente desalojados de su base material; pero no absorbidos o incorporados en la comunidad de habla castellana.

La substitución pudo llevarse a cabo, durante la Colonia y la Reforma, gracias a las oportunidades que suministró la tendencia general de la política gubernamental propicia a la *concentración* agraria y, en consecuencia, insensible al despojo del campesino. La Revolución, en cambio, al confirmar o dotar de títulos y tierras a las comunidades, puso rápido fin al proceso de desalojo territorial e hizo penosa, si no imposible, la expansión de las inclusiones ladinas. Estas, en los Altos de Chiapas, se encuentran, hoy día, en condiciones francamente desfavorables: algunas

pasan por una dolorosa penuria y todas han visto reducida su incontrastable posición hegemónica. Todavía cuentan, sin embargo, con la indudable ventaja que les da la posesión de una tecnología más adelantada y una organización administrativa más efectiva que las indígenas primitivas.

La condición actual de las inclusiones ladinas nos permite establecer un segundo momento en el proceso de *contacto,* el de la *conversión alternativa,* ejemplificado por la situación que prevalece en las comunidades tzeltales de Tenejapa y Oxchuc y en las tzotziles de Larrainzar y Chenalhó. En ellas el centro ceremonial se halla invadido por ladinos, en su gran mayoría comerciantes, que lograron fincar en ese centro un pequeño sector de habla castellana. El gobierno y el control económico siguen apegados a ese centro ceremonial; pero, mientras las regulaciones de la vida política, social y religiosa permanecen en manos indias, las de la vida económica están dominadas por los ladinos.

La concurrencia al centro ceremonial del indígena dirigente, que se ve obligado a residir en él durante el año del cargo para el que fue electo, y la periódica asistencia de la población que vive en los parajes, con motivo del *tianguis* semanal o de las múltiples festividades que impone el calendario ritual, han propiciado la adquisición de la lengua opuesta por indios principales y macehuales y, también, por los ladinos de la inclusión. El dominio del castellano por tzotziles y tzeltales está limitado, desde luego, a los conocimientos indispensables para resolver los problemas básicos de la comunicación económica y, sólo por excepción, desbordan las fronteras de las relaciones comerciales. Ello, por supuesto, no impide el hecho de que el indígena pase, alternativamente, de una comunidad de habla a la otra. Durante su estancia en los parajes, o en el sector periférico del centro ceremonial donde residen las autoridades, usa la lengua materna, exclusivamente; al concurrir al sector ladino de ese centro, habla un castellano mínimo y entiende lo suficiente para defenderse con éxito de la agresión comercial. El bilingüismo ladino hace

innecesario el total dominio del castellano por el indígena; éste cuenta siempre con la posibilidad de ser comprendido si habla su lengua propia.

La alternancia anotada es del todo evidente cuando el indígena sale de su comunidad, enganchado en el trabajo *golondrino* de las fincas de café o, simplemente, en el trabajo asalariado de las inmediatas labores de los terratenientes citadinos. En tales circunstancias su permanencia en la comunidad de habla española es más prolongada, no dispone del auxilio del bilingüismo ladino y, por tanto, es mayor la necesidad de un dominio adecuado de la lengua opuesta. Esta situación origina el tercer momento del proceso de la *aculturación* lingüística, la *conversión polar* o *polarización lingüística,* que comienza a esbozarse en las comunidades tzotzil de Chamula y tzeltal de Amatenango, encaminadas por la ruta del bilingüismo total, no obstante que ambas han impedido el establecimiento de gente extraña en el seno de sus respectivos centros ceremoniales. La ausencia de inclusiones ladinas en esas comunidades se debe, no sólo a la resistencia tenaz que les otorga una fuerte cohesión interna, sino a la circunstancia de que su cercanía respecto a la ciudad de San Cristóbal en un caso, del núcleo secundario de Teopizca en el otro, no fue favorable para la constitución de inclusiones de función vicariante. Los indígenas acuden directamente a San Cristóbal o Teopizca en los tratos a que los compele la interdependencia económica e incrementan, con ello, su bilingüismo.

La *polarización lingüística* representa, al parecer, el momento supremo de la *aculturación* idiomática y el nivel más adecuado en la *integración socio-cultural* de una *región de refugio,* ya que no destruye una u otra de las lenguas opuestas y accede una conveniente comunicación entre las comunidades de habla contrapuestas. El bilingüismo significa, en todos los casos, un enriquecimiento del acervo intercultural.[113] Pero, podría decirse, en la *conversión alternativa,* a base de una inclusión ladina establecida en el seno de una comunidad indígena, el bilingüismo también hace presencia, aunque sea en forma incipiente.

Así es, en verdad, pero nunca inmerso en una adecuada *integración socio-cultural;* y esto es importante.

El hecho de que las inclusiones ladinas se hayan introducido en la base económica de la cultura de comunidad, altera totalmente la situación. La lengua, hemos dicho, es un aspecto de la cultura y la cultura es un todo integrado de partes interconectadas en que la modificación de una de las partes repercute concomitantemente sobre las restantes y sobre el todo. Las alteraciones en la economía, consecuentemente, afectan a la lengua lo mismo que a la integración total. No ignoramos que recientemente se ha afirmado que lengua y cultura —o superestructura conforme a la terminología marxista— son dos cosas distintas y que la lengua no sufre modificaciones fundamentales cuando cambia la base económica de una sociedad. La aserción es incontrovertible en cuanto atañe a la esfera de la *estructura* y *valor intrínsecos* de una lengua; pero no en lo que concierne a su *estructura* y *valor sociales.*[114]

La lengua, en efecto, tiene una doble condición fenoménica. Es auto-contenida como proceso que cifra y descifra la comunicación humana; mas, como fenómeno social, es inseparable de su contexto. En la situación intercultural de las *regiones de refugio,* más que en ninguna otra, es indispensable tomar en cuenta esta dualidad trascendente de la lengua y, por tanto, realizar una clara separación entre su *estructura* y *valor lingüísticos* y su *estructura* y *valor sociales.* Estos últimos son afectados por todos los factores que conforman la matriz socio-cultural en que la lengua funciona.

No debe extrañarnos, pues, que la posición relacional que ocupa la lengua indígena y el *valor social* que ostenta en la estructura bilingüe ladino-india esté determinada por la dominancia de la base económica por parte del sector ladino y que, en tales condiciones, el deprimente *status* y el precario valor de la lengua indígena no favorezcan un bilingüismo integrado, sino un bilingüismo que se encauza inevitablemente hacia la *concentración* castellana. Todo ello debido a la desorganización de la cultura de la comunidad originada por la intromisión ladina y

por el descrédito del sistema simbólico de habla indígena, esto es, por el socavamiento de uno, quizá el fundamental, de los instrumentos que mantienen la cohesión interna. Por este camino, los grupos inicialmente bilingües pronto pierden su calidad de tales y pasan a integrarse en la comunidad de habla castellana totalmente desorganizados. Una integración de tal naturaleza es éticamente improductiva porque sitúa a los indios descastados en un *status* de franca inferioridad, psicológica y social, frente a los restantes sectores que componen la integración regional.

Durante el pasado siglo, las comunidades indígenas que sufrieron más rigurosamente el impacto del liberalismo experimentaron una completa desorganización social, al ver invadidas sus tierras por la hacienda en expansión. Sin base material, la cultura de comunidad —la lengua inclusive— no pudo subsistir y los campesinos, completamente desorganizados en su cultura y en su personalidad, pasaron de indios a mestindios, esto es, perdieron su condición de miembros integrados de un pueblo libre para caer en la degradante servidumbre del peonaje. El incremento de la comunidad de habla castellana por la *incorporación* de esos mestindios no constituyó una integración productiva como lo demostró el fracaso de la política del *laissez-faire* en sus intentos por constituir una nación democrática e igualitaria. Una integración fundada en la desorganización de las comunidades indígenas, en modo alguno podía terminar en la formación de una patria homogénea y solidaria. La castellanización directa e impositiva, propugnada por los educadores que sostuvieron la tesis de la *incorporación,* recorría igual camino y estaba por alcanzar las mismas metas improductivas, si la Revolución no hubiese yugulado la desorganización comunal confirmando o restituyendo la base territorial a los pueblos libres y sujetos. Con ello, detuvo el proceso de la *incorporación* de indios descastados, la *concentración* lingüística y, por tanto, el desarrollo de la comunidad de habla castellana; pero fijó los fundamentos para una integración más justa que, en el terreno idiomático, conduce al bilingüismo, esto es, a la *polarización.*[115]

El examen del proceso de la *aculturación* lingüística nos ha llevado al conocimiento de los distintos niveles de contradicción que presentan las varias comunidades de una misma *región intercultural.* La intensidad mayor o menor que en un momento dado ostenta una u otra de las fuerzas interactuantes, determina el grado de *conversión* del grupo indígena minoritario, respecto a la sociedad nacional. Hemos analizado los factores socio-culturales que intervienen en la situación lingüística y alteran la naturaleza de la integración regional, que puede ser productiva o improductiva, según se debilite o fortalezca la cohesión interna de la comunidad bajo asedio. Parece indudable que la comprensión así adquirida, puede y debe ser aplicada en la implementación de un programa dirigido a lograr la uniformidad lingüística y la armonía étnica, dentro de las extensas fronteras de una nación para todos.

Un programa con tales contenidos de propósito habrá de incluir necesariamente medidas que conduzcan, en primer término, a una revaloración de las lenguas nativas, tanto en el consenso nacional, como en el local. La reducción a la escritura latina de las lenguas y dialectos indígenas y la producción de una literatura abundante y accesible que fije y detenga la *dispersión* e incremente la continuidad del grupo en el tiempo y en el espacio, será otro de los renglones del programa. El último, y no por ello el menos importante, habrá de consistir en la enseñanza de la lengua oficial, hasta el punto de lograr el total bilingüismo de la *pluralidad* de comunidades indias.

13. *Cambio ideológico*

El *indigenismo* es la expresión cultural de un fenómeno biológico, el mestizaje, el cual resulta inteligible sólo como producto de la emergencia y elevación del mestizo en el plano histórico. La teoría social que norma la acción política de los países latino-americanos respecto al indio, es lo que recibe la designación de *indigenismo,* pero la base orgánica de tal ideología está representada, no ciertamente por el indio, sino por el mestizo. *Indigenismo* y

mestizaje son procesos polares que se complementan, al punto de tornarse imposible su existencia separada. El *indigenismo* requiere, como condición *sine qua non* de su ser, el *substratum* humano que le suministra el mestizaje. Este, a su vez, requiere, para dar contenido y significación a la vida, el sistema axiológico que el *indigenismo* sólo puede proporcionarle. La interdependencia entre la base orgánica y la expresión cultural deviene indispensable.

Es así comprensible que sean los países latino-americanos, donde el mestizaje ocupa posiciones de control y dirección, y en los que la población india es numerosa, los que estén dando forma, sentido y función a una política *indigenista* realmente normativa. México en el norte y el Alto Perú en el sur, son los núcleos ideológicos de un movimiento que tiene, como amplia área de difusión, al conjunto de naciones comprendidas en el término expresivo de Mestizo-América. En ambos países el considerable porcentaje de población mestiza se encuentra alimentado por una tradición y un contingente indígena importantes.[116]

La composición racial de los países mestizo-americanos dista mucho de ser uniforme. Tres troncos raciales, cuando menos, intervienen de modo significativo en el proceso de mestización: el indio, el blanco y el negro. Debido a las distintas características del desarrollo histórico, y a la participación mayor o menor de cada uno de los troncos raciales en la formación de los países mestizo-americanos, éstos pueden ser acomodados en cuatro grupos definidos, como lo muestra el cuadro en la p. 128.

Cinco países —México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia— cuentan con una base preponderantemente india. De los 14 946 822 indios que, según Rosenblat, tenía el continente americano en 1950, el 87%, esto es, 13 027 270, se hallaban establecidos en los países anotados.[117] Un segundo grupo de países, constituído por Honduras, El Salvador, Nicaragua y Paraguay, carecen hoy día de población india, pero el grueso de sus habitantes es mestizo. El tercer grupo de países —Panamá, Colombia y Venezuela—, aunque poseen un cuantioso porcentaje de población mestiza,

COMPOSICION RACIAL DE MESTIZO AMERICA EN 1950

Países	*Indios*	%	*Afromestizos*	%	*Indomestizos*	%
México	5 156 234	20.	120 000	0.4	20 504 939	79.
Guatemala ...	1 533 467	55.	8 000	0.2	1 246 655	44.
Ecuador	1 281 102	40.	330 000	10.	1 591 555	50.
Perú	3 396 000	40.	110 000	1.3	4 996 000	58.
Bolivia	1 660 467	55.	12 000	0.4	1 346 564	44.
Sub-total:	13 027 270	42.	580 000	2.4	29 685 713	55.
Honduras ...	90 000	5.9	50 000	3.5	1 365 465	90.
El Salvador ..	371 183	20.	200	—	1 484 534	80.
Nicaragua ...	40 000	3.7	100 000	10.	917 023	86.
Paraguay	39 213	2.7	10 000	0.7	1 356 414	97.
Sub-total:	540 396	8.	160 200	3.5	5 123 436	88.
Panamá	47 615	5.9	180 000	22.	577 670	72.
Colombia ...	150 000	1.3	2 917 200	26.	8 192 800	72.
Venezuela ...	98 823	1.9	1 620 000	32.	3 373 720	66.
Sub-total:	296 438	3.	4 717 200	27.	12 144 190	70.
Chile	130 000	2.2	3 500	—	5 667 500	97.
Totales:	13 994 104	19.4	5 460 900	7.5	52 620 839	73.

es a tal grado importante su contingente negro, que no hay duda en calificarlo como negroide. Un último y solitario país, Chile, representa en Mestizo América al mestizo preponderantemente blanco.

De los cuatro grupos de países sólo el primero —con un alto porcentaje indio y un sólido núcleo mestizo— llena hoy, y llenaba a fines del siglo XIX y principios del XX, los requerimientos necesarios para la emergencia de una ideología *indigenista*. Fue la expansión industrial de Occidente, al introducir en Mestizo América técnica e ideas modernas, el factor eficiente que catalizó las potencialidades del mestizo e hizo surgir en él la consciencia de su ser y su valer, de su individualidad y de su nacionalidad.

Desde el momento de la Independencia, es cierto, el mestizo americano inició la búsqueda de sí mismo. Rotas violentamente las ligas con España y con el sistema de valores que ésta representaba, creyó ver en la vuelta al

pasado indio el punto en que fundar su propia afirmación. Nació así un romántico movimiento *indianista* que pretendió reconstruir en México y en el Perú el imperio del incario y el de los antiguos aztecas, la vieja organización social y aun las religiones precolombinas, suplantadas por el cristianismo. La idealización del pasado indio fue instrumento ineficaz para destruir la estructura neofeudal, elaborada en tres largas centurias de colonialismo. El indio y el mestizo continuaron sujetos a la explotación del hacendado y el gamonal criollos; pero, en cambio, se había logrado una revaloración del nativo americano que fue de gran trascendencia. Frente a los valores de Europa se levantaron, a idéntico nivel, los valores del indio histórico.

El sistema económico neofeudal, al prolongarse durante la etapa independiente, exacerbó sus contradicciones internas y tornó aparente su ineficacia, como base en que cimentar la formación de las nacientes nacionalidades. Estas aparecieron escindidas en grupos de población que, aun viviendo en el mismo territorio, no participaban por igual en la riqueza ni en la cultura. La distancia que mediaba entre la *élite* que disfrutaba del poder y de los bienes de capital y el campesino indio y mestizo, desposeído de los medios de producción y convertido en peón o siervo era tan grande, que sólo la destrucción de la estructura económica anacrónica podía llenar el vacío abismal y, con ello, alcanzar un acercamiento que permitiera la unidad y la constitución nacional. México fue el primer país que, en Mestizo-América, llevó a término esa revolución el año de 1910; siguió Guatemala en 1944 y Bolivia en 1952.

En los prolegómenos de todos esos movimientos aparece como significativa la irrupción del mestizo en la Historia, su emergencia en el plano nacional. La ininterrumpida serie de rebeliones y desórdenes de todo género, que caracterizó la formación de las naciones mestizo-americanas, durante el curso del siglo XIX, tuvo su origen en la falta de *participación* de los distintos grupos en un mismo orden socio-cultural. La ausencia de *participación* era particularmente notable en lo que respecta a la población

indígena. Esta disfrutaba de formas de vida —economía, organización social y política, religión, lengua y arte— totalmente distintas de las que normaban el pensamiento y la acción de la *élite* dirigente.

Frente a tal situación de desmembramiento, se levantó un anhelo de unidad, un ideal de nación como armonía y concordia de los grupos segregados. Por razones obvias, el indio no podía tomar a su cargo la tarea unificadora. Su cultura de comunidad, minúscula y etnocéntrica, había pulverizado a las viejas confederaciones y tribus en una multitud de pueblos independientes y, a menudo, hostiles entre sí. El indio, por otra parte, no obstante su designación genérica, en modo alguno constituía una uniformidad. Las diferencias de idioma eran las más aparentes; pero había otras de mayor monta, relacionadas con el contenido de la cultura; en algunos pueblos tan simple, que lindaba con los niveles más primitivos. Los movimientos *nativistas* o *mesiánicos* que en diversos tiempos de esta centuria amalgamaron a un conjunto más o menos numeroso de comunidades indias, dieron origen a guerras de castas que escindían aún más el desgarramiento interno.

La *élite* dirigente tampoco podía actuar como factor de unificación. Por su origen y por sus intereses, tenía puestos el pensamiento, la emoción y la lealtad más allá de las fronteras de su propia patria. Ante la heterogeneidad racial y cultural del país, pugnaba por la total occidentalización mediante dos recursos principales: la inmigración blanca y la transformación del indio. Arrinconada por la contradicción interna de la estructura económica neofeudal que le servía de sostén, anhelaba la substitución del indio —trabajador de bajo nivel técnico y escasa productividad— por el campesino europeo, pero impedía, de hecho, la migración, incrementando un latifundismo que hacía uso de manos de obra servil al favor del *concertaje,* del *pongueaje,* del *mitanaje* y demás formas de servicio personal no remunerado.[118]

La transformación —que luego habría de recibir el nombre de *incorporación*— del indio, significaba su deculturación, su destrucción como individuo y como grupo dis-

tinto, el abandono de sus sistemas de tenencia comunal de la tierra, de la economía de subsistencia, de la lengua vernácula, en fin, de sus formas de cultura material y social para incorporarlo, de este modo, a la civilización, entendida ésta como un sistema liberal de propiedad privada, economía mercantil, lengua castellana y demás aspectos de la cultura occidental. Pero ello implicaba un cambio económico-social de gran envergadura que estaba en franca contradicción con la estructura neofeudal que la *élite* criolla defendía.

La imposibilidad, por parte de esta *élite,* y por parte también del siervo indio, de realizar el ideal de unificación nacional, hizo necesaria la intervención de un tercer sector de la población hasta entonces sumergido en la clase amorfa de los desheredados. Al sobrevenir la Independencia y la declaración de igualdad de la ciudadanía, sin distinción de su origen racial, la estratificación social de la Colonia, basada en una sociedad dividida en castas, hubo de re-estructurarse en una sociedad clasista piramidal de tipo dual, constituida, en su vértice, por una *élite* dirigente, pequeña y aristocrática, que racionalizaba su posición de clase rectora mediante la invocación, primero, de una autoridad y una preeminencia innata y, después, de preconceptos racistas, al considerarse a sí misma como heredera de una cultura superior, la occidental, de cuya continuidad e incontaminación se tenía por responsable.[119]

La base de la pirámide social quedó constituida por la masa de población analfabeta, miserable y desventurada. En ella estaban colocados los indios, los negros y el conjunto de los mestizos que venían acrecentando su número en forma apreciable. Para fines del siglo XIX el ascenso del grupo mestizo hizo estallar el sistema de estructura dual, al irrumpir como una clase intermedia o media; mientras el *status* del mestizo ascendía, el del indio conservaba su antigua posición dentro de la clase baja.

La emergencia del mestizo y su concomitante cambio de *status,* hubieran sido imposibles de no haberse operado, en Mestizo-América, una modificación de actitudes respecto al sistema económico neofeudal. Ideas de progreso,

tomadas del exterior, permitieron la instalación de las primeras vías férreas, de factorías provistas de maquinaria moderna, un incremento de las transacciones comerciales y la consolidación de un período de tranquilidad interna. Las antiguas ciudades señoriales, centros administrativos y residenciales, desde las cuales la *élite* criolla ejercía su dominio sobre las comunidades indias, iniciaron su transformación en centros industriales y experimentaron un crecimiento acelerado al favor de la atracción que ejercieron sobre la población rural pauperizada.[120] Esta población recién urbanizada, que vino a constituir la clase media o pequeña burguesía, era una población mestiza.

La clase media emergente, originada por el cruzamiento de los tres troncos raciales que concurrieron en América durante la Colonia, fue considerada, entonces, como el instrumento unificador de la heterogeneidad nacional. Mientras en México, Molina Enríquez, hacia 1909, afirmaba: "La fuerza selectiva de los elementos indígenas y la adecuada evolución de los elementos blancos que forman el mestizo hacen de éste el punto de apoyo en que debe fundarse la creación de la nacionalidad";[121] en Bolivia, Franz Tamayo, hacia 1910, escribía: "En el mestizo perdura el físico del indio y la inteligencia del blanco".[122] El proceso de *heterosis,* según el cual el híbrido resultante de la mezcla de dos tipos puros presenta cualidades superiores a los tipos de donde procede, transladado al campo social sirvió para elaborar la teoría racista del mestizo en el momento de su emergencia.

Síntesis racial y cultural, el mestizo representó, no sólo el instrumento de la unificación nacional, sino la unidad misma. La aspiración a la homogeneidad era su propia realización. Devino ejemplo vivo del proceso que habría de conducir a la constitución de una nacionalidad uniforme, en su tipo morfológico y en las formas de su vida social. Al contemplarse a sí mismo y tomar conciencia del mensaje de unidad, que tenía por misión, volvió el mestizo los ojos a la realidad externa y encontró al indio, a la alteridad del indio, como el motivo de su inalcanzada

afirmación y en el *indigenismo* —unión y fusión con el indio— puso la meta de su total realización.[123]

El *indigenismo,* ideología del mestizo, método y técnica de unificación nacional, es un proceso vivo, dinámico, que, como el mestizaje mismo, toma su origen en el cruzamiento e interacción de dos fuerzas de signo opuesto: el *indianismo* y el *occidentalismo.* El *indianismo* es la expresión cultural del indio y de lo indio; el *occidentalismo,* es la expresión cultural del europeo —español, francés y norteamericano, principalmente— y lo europeo. El *indigenismo* no es una transacción entre dos fuerzas contrarias, es la resultante del choque y juego de las tendencias dispares y, por ello, varía en el tiempo y en el espacio según la intensidad que, en un momento o en un país determinado, alcance una u otra de las fuerzas en conflicto. A veces, el *indigenismo* se acerca peligrosamente al *indianismo;* en ocasiones, se aproxima demasiado al *occidentalismo;* pero, nunca se identifica con una o ambas tendencias puesto que su misma razón de ser depende del equilibrio que pueda guardar entre los dos polos de atracción.

El *indianismo* se expresa directamente por el indio o al través de personas o agencias que se identifican con lo indio. En el primer caso, la expresión se realiza bajo condiciones de extrema tensión que llevan a grupos más o menos numerosos de comunidades indias a unirse y enfrentarse en reacción violenta a la cultura dominante. Las rebeliones indias, frecuentes en el pasado, menos comunes en el presente, son patente manifestación de la inconformidad del indio ante una situación indeseable. Toman, por lo general, la forma de movimientos *revivalistas* o *mesiánicos* en que un líder religioso —indio o no indio— canaliza el descontento en derredor de valores morales y míticos cuya conservación y defensa se consideran esenciales para la supervivencia del grupo. La *reacción* se manifiesta en una ruptura del equilibrio de las relaciones inter-étnicas, que conduce a la destrucción o expulsión de los mestizos que habitan en territorio indio y termina con la represión, casi siempre sangrienta, llevada al cabo por autoridades nacionales.

El retorno a las formas y valores de la religión nativa, que se presenta como la manifestación más ostensible y causa eficiente del movimiento, no es una vuelta a la religión del remoto pasado precolombino, definitivamente muerta, y de la cual no guardan, ni pueden guardar recuerdo, pueblos que carecen de historia escrita. Es simplemente un retorno a la religión del pasado inmediato —sincretismo de la religión primitiva y el catolicismo romano— o una innovación religiosa que a veces implica la introducción de un complejo ceremonial nativo —tomado de alguna de las comunidades menos aculturadas— o un cambio radical del sincretismo católico a una de las advocaciones del protestantismo. En todos los casos, la motivación religiosa es secundaria y oculta las causas reales del descontento.

El examen acucioso de los movimientos *nativistas* ha puesto en claro los ideales subyacentes que determinan su emergencia. En la mayoría de ellos se manifiesta, ostensible, un grave desajuste en las relaciones de interdependencia económica que mantienen las comunidades indias con el núcleo mestizo dominante. La invasión progresiva de las tierras de la comunidad, la exigencia compulsiva de trabajo servil o el acaparamiento insaciable de los bienes de producción indios por el núcleo rector motivan, en la población sometida, frustraciones que al hacer crisis se resuelven en la agresión. Esta expresa el fracaso del indio en el logro de un ideal de autarquía imposible de alcanzar, porque la estructura económica, que rige las relaciones de producción en las zonas indias, está basada en una *simbiosis* del indio y el mestizo en que la mutua dependencia es factor esencial. La economía de subsistencia de las comunidades indias requiere, para el sostenimiento de su sistema de prestigio, los servicios que sólo puede darle la ciudad mestiza; ésta, a su vez, vive y depende del trabajo y de la producción del *hinterland* indio. El desequilibrio de la interdependencia, en desventaja del indio, es la causa eficiente de su frustración y, consecuentemente, del carácter violento que presenta su *revivalismo*.

El ideal de autarquía económica constituye el foco de un sistema de valores que comprende ideales secundarios. El religioso ha sido señalado, otro más es la aspiración a destruir la subordinación política en que la ciudad mestiza mantiene a su *hinterland*: autonomía de gobierno y de control social. Otros más podrían mencionarse, pero todos ellos quedan incluidos en un vago ideal de segregación, de aislamiento, al que el indio otorga un valor místico como medio de solucionar los problemas que derivan de su contacto con el mestizo. Este ideal se expresa, no sólo con motivo de las crisis que representan los movimiento *nativistas,* sino aun en aquellas ocasiones en que el indio tiene oportunidad y confianza para exponer libre y pacíficamente el pensamiento de su grupo. En los congresos o asambleas indigenistas locales, en que participaron líderes indios, el anhelo de incomunicación con lo externo, de quedarse solos, surgió impensada o deliberadamente.

Este ideal de retraerse en sí mismos —reacción ante la conquista cultural— determina el violento carácter contra-aculturativo que presentan los movimientos *nativistas,* y que se exhibe en la destrucción o expulsión del mestizo y de las formas de vida que éste representa. La *reacción,* desde luego, sólo alcanza al mestizo como individuo y a aquellas formas de la cultura nacional que, por no haber sido aún reinterpretadas en la cultura nativa, se manifiestan como imposiciones extrañas. Pasados los momentos de la crisis, la *reacción* toma la forma de un movimiento sub-rosa de resistencia pasiva.

El *indianismo,* expresado por los no indios, pero que se identifican con el indio y su sistema de valores, tiene dos motivaciones principales: el idealismo histórico y el idealismo cultural. La primera motivación emerge de la contemplación del estado de miseria, ignorancia y enfermedad que ostentan los grupos étnicos subordinados a la explotación de la ciudad y sumergidos en vicios —alcoholismo, delincuencia, prostitución— que los intereses mestizos fomentan. El contacto con la urbe, a medida que se acrecienta con el desarrollo de los medios de comunica-

ción, introduce elementos de desorganización en la estructura social de las comunidades indias. El intercambio mercantil y el aumento de la circulación monetaria en esas comunidades, no mejora las condiciones de vida sino, por el contrario, las deprime, al incrementar la subordinación del indio a la ciudad que lo expolia. Ante tal situación el indianista reacciona negativamente. No supone la posibilidad de que los males que acarrea el contacto puedan ser corregidos mediante una acción integral normativa que tome en cuenta todos los factores de la ecuación y los dirija a un fin productivo. Idealiza el pasado indio y le atribuye un estado de pureza e idílica placidez que contaminó el contacto pecaminoso de la civilización. Cae, así, en la desafortunada teoría del salvaje feliz o en cualquiera de sus variantes, y en ella se funda para proclamar la no intervención en la vida del indio. La intervención, para él, significa hacer desgraciados a quienes no lo son o aumentar su desventura. Alfonso Caso ha llamado a esta posición *indianismo de museo,* porque pretende conservar al indio en una vitrina, libre, aun de la contaminación del polvo del mundo exterior.[124]

Una motivación semejante es la que lleva al indianista romántico, en su idealización del pasado indígena, a pugnar por el retorno a las viejas formas de cultura precolombinas, en lo particular, a las representaciones religiosas —Quetzalcóatl, Viracocha— como una expresión trasnochada de jacobinismo anticlerical; o al establecimiento de un idioma indio, como lengua oficial, que de cuando en cuando se fijan como meta academias de filólogos *amateurs.* La poca seriedad de estos propósitos y su base deleznable, apenas merecería un comentario de no haber sido tomados por muchas personas, errónea o intencionadamente, como la posición que sostiene el *indigenismo.*

La segunda motivación importante, deriva de la formación profesional del indianista y de su afiliación a una escuela antropológica determinada: la del relativismo cultural. El método antropológico, que obliga a la observación interesada y a la participación activa en la vida social de la comunidad bajo estudio, ha conducido a numerosos

etnólogos —especialmente a los extranjeros, respecto a Mestizo-América, mal informados de su evolución histórica— a identificarse con el indio y con lo indio. Al hacerlo, toman una posición indianista que, basada en la relatividad de los valores culturales, aboga por la libre determinación de los pueblos, por el derecho a gobernarse por sí mismos y a conservar las formas tradicionales y el sistema axiológico particular a su cultura. Esta posición puede ser justa frente a la intervención de las potencias colonialistas en la vida de los países sub-desarrollados, pero carece de equidad cuando se aplica a Mestizo-América, donde grupos de población distintos vienen luchando por integrar una unidad que sólo habrá de alcanzarse al favor de una comunión de normas.

El *occidentalismo* se expresa, menos por los europeos y norteamericanos mismos, que al través de mestizos y criollos que se identifican con la cultura occidental. Presenta dos posturas opuestas: la de izquierda y la de derecha. El *occidentalismo* de izquierda se acerca tanto al *indigenismo*, que hay ocasiones en que materialmente es imposible demarcar las fronteras de separación. Esta postura ha sido sostenida por estudiosos que consideran que la situación actual del indio es debida, exclusiva o casi exclusivamente, a las condiciones económicas derivadas de su *status* de clase baja, y equiparan su posición con la de todos los campesinos sometidos a un régimen de explotación feudal o colonial. Consecuentemente, su reivindicación forma parte del cuadro general de la liberación económica de las masas proletarias.

El problema de las culturas plurales no parece inquietar al *occidentalismo* de izquierda, ya que, obtenida una igualdad de base, la unidad nacional queda asegurada y en nada desmerece si los grandes grupos étnicos quedan constituidos en pequeñas nacionalidades dentro de las fronteras políticas de la patria. La erección de Repúblicas Autónomas Maya, Quechua y Aimará, fue propuesta como medio de garantizar el ulterior desarrollo de los valores culturales autóctonos, y de salvaguardar los principios de la auto-determinación y el auto-gobierno.[125]

El estado evolutivo de las culturas indias tampoco parece ser motivo de preocupación. La socialización de las instituciones indígenas es, para ellos, consecuencia lógica de las formas de trabajo nativo, donde la cooperación actúa como factor que impulsa el proceso productivo, organizado a base de reciprocidades. De la *Guelaguetza* —afirmaba Cruz, 1929, en México— a las instituciones socialistas de cooperación sólo hay un paso. Un peldaño, también, había —según Castro Pozo, 1936, en Perú— del *ayllu* al cooperativismo socialista.[126]

El *occidentalismo* de izquierda, al identificarse con la cultura occidental, toma las soluciones con que ésta ha resuelto sus problemas particulares y pretende aplicarlas a Mestizo-América sin tomar en cuenta el distinto contexto que hace variable la ecuación. La cultura de comunidad, característica de los grupos étnicos mestizo-americanos, tiene una engañosa similitud de forma con la estructura socialista. Su contenido y su función son totalmente diversos. El carácter sacro de las relaciones del comunero indio con la tierra, y su ausencia de individuación, difieren considerablemente del carácter secular e individual de las relaciones del campesino occidental con la tierra. Entre el comunalismo indio y el colectivismo socialista hay una enorme distancia por recorrer, y ésta no habrá de salvarse reconstruyendo la organización tribal india bajo el disfraz de las pequeñas nacionalidades, sino integrando a las comunidades plurales con el resto de la población, en una unidad económico-cultural, dentro de una sola nación.

El *occidentalismo* de derecha se caracteriza por una supra-valoración de lo europeo o lo norteamericano que, a menudo, lo lleva a mantener actitudes y soluciones francamente racistas. Las indudables ventajas tecnológicas de la cultura industrial, comparadas con los sencillos logros de la tecnología india, pone frente a sus ojos el tremendo estado de sub-desarrollo en que su país se encuentra y otorga a la industrialización la capacidad de resolver, por sí sola, la situación indeseable. La concomitante infravaloración del indio y de lo indio le impide ver en el

nativo un ente libre y en su cultura un sistema organizado de valores. Pugna por una rápida e impositiva occidentalización que no toma en cuenta el respeto a la personalidad y a las formas de vida tradicionalmente elaboradas. Si el indio rechaza el progreso, debe obligársele a su aceptación. Si se apega a la choza insalubre, a la indumentaria que lo identifica como indio y a una alimentación inadecuada a base de maíz, deben fabricarse casas modelo y vestimenta occidental para que las habite y use; sembrar trigo y hacer que lo coma. Sus prácticas y creencias, su economía consuntiva, la organización social y política, las expresiones de su arte primitivo, todo, debe ser substituido, compulsivamente si es preciso, por los moldes superiores de la cultura occidental. Llega, así, hasta el extremo de proponer la substracción de los niños indios del seno materno para criarlos y formarlos en el ambiente de la familia mestiza, acelerando, dice, el proceso natural de occidentalización.[127]

Formas menos bruscas de *occidentalismo* son las que norman la filosofía de la *incorporación,* que durante muchos años ha guiado los sistemas educativos de Mestizo-América. La castellanización directa, la prohibición de la enseñanza en idioma vernáculo, y el uso de éste por maestros y alumnos, la ridiculización de las instituciones indias y de las sanciones que le dan validez y el desprecio por las formas de endoculturación, propias a la cultura de comunidad, ha sido método ineficaz para incorporar a la civilización a individuos que tienen ideas y patrones de acción establecidos y cuya substitución resisten denodadamente.

La política incorporativa comete el error de considerar a los indios y a sus instituciones como recipientes vacíos, o casi vacíos, pasivamente dispuestos a llenar el hueco de su ignorancia con los conocimientos de la ciencia occidental. Ante el fracaso del método, racionaliza su incompetencia y la atribuye a una incapacidad innata del indio para adquirir formas superiores de cultura y pasa a considerar a toda la población india como un lastre en la marcha progresiva de la nación. De ahí, a pugnar por la segrega-

ción del indio en reservaciones, según el modelo norteamericano, hay un paso bien corto.

El proceso de *aculturación,* por medio del cual dos culturas en *contacto* intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual nacimiento a una nueva cultura, distinta de las originalmente concurrentes, constituye el fenómeno subyacente a la posición indigenista. Esta no propugna la total occidentalización del país ni su total indianización, sino el afianzamiento y consolidación de la cultura, resultante de la interacción entre América y Europa, esto es, de la cultura mestiza, llamada en Perú criolla y en Centroamérica, ladina. La génesis de esta cultura explica las similitudes que en algunos aspectos presenta con la cultura occidental y en otros con la india, puesto que está integrada por elementos de ambas.

El *contacto,* como hemos visto, se inició con el Descubrimiento y la Conquista. El pequeño grupo occidental dominante, desde el primer momento, trató de imponer sus formas de vida social y el sistema de valores que le daba apoyo y continuidad. La imposición cultural se llevó a cabo sistemáticamente en lo que a religión y control social concierne, y fue menos compulsiva en aspectos como la economía, la organización familiar y comunal, la educación, la medicina, la lengua y las manifestaciones artísticas. Pero aun en aquellos aspectos de la cultura donde la coerción fue mayor, el grupo dominante, minúsculo, se conformó con una *conversión* de forma más que de contenido. Debido a tal circunstancia, las culturas indias conservaron sus elementos originales modificados en su apariencia externa pero con un fondo, significado y uso, fundamentalmente indígenas. Llegaron así al siglo XX, diversas a las precolombinas de donde derivaron, pero también distintas de la occidental y, en grado menor, de la mestiza.

La polaridad natura-cultura hace explicable el hecho de la emergencia en el plano histórico, no sólo del mestizo como ente biológico, sino también del mestizo como expresión cultural. La cultura mestiza, como un fenómeno distinto de la cultura occidental y de la cultura india madres, es un hecho en Mestizo-América. En algunos países,

particularmente en los preponderantemente mestizos, el proceso de *aculturación* que le dio origen ha terminado o está por terminar, pero en aquellos otros, preponderantemente indios, donde los grupos aborígenes alcanzaron el presente, el proceso sigue en marcha y el *indigenismo*, como ideología y como método y técnica de acción social, ha tomado en sus manos la responsabilidad de conducirlo y de llevarlo a término en un plazo más o menos perentorio.

Las variaciones ambientales existentes en los diversos países mestizo-americanos y las diferencias culturales de los grupos indios supérstites, implican necesarias variaciones en los métodos y técnicas de la *aculturación* inducida, pero todos se basan en el respeto a la personalidad y a la cultura indias, sin que ello impida una decidida intervención, que tiene por finalidad moderar los graves desajustes emocionales que inevitablemente sobrevienen en todo proceso de cambio cultural. Es indudable que, aun sin la intervención de la acción indigenista, la *aculturación*, como fenómeno irreversible en un mundo que los medios modernos de comunicación han empequeñecido, continuará su marcha. El poder de expansión y penetración de la cultura industrial no cederá ante obstáculos físicos ni fronteras étnicas, aun cuando éstas estén representadas por las culturas más primitivas. Pero es evidente también que, sin la acción indigenista, el cambio socio-cultural que habrán de experimentar los grupos indios, puede resolverse en la desorganización de los pueblos subordinados y no en su integración productiva dentro de la cultura mestiza. Ejemplos de desorganización y extinción de grupos indios, especialmente selvícolas, en su contacto incontrolado con la cultura nacional, pueden señalarse en todos los países mestizo-americanos.

El *indigenismo*, como guía de la acción social, ha sido llevado al plano práctico sólo en aquellos países mestizo-americanos que han experimentado una verdadera revolución. México tiene prioridad a este respecto. Su revolución de 1910 se hizo pensando en la miseria, en la ignorancia y en la sujeción del indio. La política educativa de

la comunidad, de la cual fue exponente Moisés Sáenz, y la reforma agraria que llevó hasta la destrucción total del latifundismo neofeudal el Presidente Cárdenas, representan casos típicos de reinterpretación de patrones culturales indios dentro de moldes nuevos que implican un cambio mucho más profundo de lo que pudiera pensarse.

El ejido, forma de tenencia de la tierra forjada penosamente por la Revolución al través de luchas sangrientas, no es una transacción entre la propiedad individual de tipo occidental y la propiedad comunal de tipo indígena. No es el *calpul* nahua, o su correspondiente el *ayllu* del incario, ni un condueñazgo de propietarios privados. Es una forma nueva de tenencia, un sincretismo entre la propiedad privada y la comunal, que, en Mestizo-América representa una solución adecuada al problema de la concentración agraria. El ejido conserva muchos de los elementos del *calpul* indígena, pero secularizados e individualizados, es decir, sin el significado que da validez y cohesión a la cultura de comunidad. Debido a ello, el ejido y la organización ejidal han constituido en México el mejor método de integración de los grupos nativos a la cultura nacional. El paso del *macehual* o comunero indio, de una relación sacra y comunal con la tierra, a la relación individual y secular del campesino libre, es trascendente porque implica un profundo cambio de actitud que le permite, sin graves trastornos de la personalidad, recorrer aceleradamente la ruta de la *aculturación* en los restantes aspectos de la vida social.

La reforma agraria —por la que Mariátegui y Valcárcel clamaron en el Perú— es la única base sana en que puede apoyarse una política indigenista realmente normativa.[128] México contó con ella y pudo mostrar, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, el año de 1940, los progresos de todo orden obtenidos en materia de trabajo, educación, salubridad, desarrollo artístico, literario e integración nacional, mediante la adición de un contingente considerable de población que hasta entonces no había tenido participación en la cultura mestiza, en su enriquecimiento y consolidación.

La persistencia, aún numerosa, de grupos étnicos apegados a su cultura de comunidad, obliga a la continuidad de la política indigenista. Esta ha sufrido alteraciones que han afinado sus métodos desde que la tomaron en sus manos estudiosos entrenados en las ciencias sociales.[129] La teoría de la acción y de la investigación integrales, propuesta originalmente por Gamio y hoy considerablemente perfeccionada por las contribuciones que ha suministrado el trabajo práctico en los distintos países mestizo-americanos ha desembocado, en México, en la constitución de proyectos regionales de desarrollo de comunidades que, con el nombre de *Centros Coordinadores,* representan un notable adelanto en el proceso de integración indo-mestizo.[130] Los congresos indigenistas interamericanos, segundo y tercero, celebrados en Cuzco, Perú, 1949, y La Paz, Bolivia, 1954, por otra parte, han mantenido, en el plano internacional, el interés por el indio y por su cabal integración. En el último congreso mencionado el entonces Vice-Presidente de Bolivia, Hernán Siles Suazo, propuso una declaración de los derechos del indio que fue adoptada por unanimidad y que resume, en sus ocho incisos, una doctrina común a Mestizo-América. La declaración, a la letra, dice:

CONSIDERANDO: que la declaración universal de derechos del hombre aprobada por las Naciones Unidas consagra de manera general los derechos del ser humano y que, en los primeros Congresos Indigenistas Interamericanos se ha proclamado para las poblaciones indígenas americanas el pleno ejercicio de sus derechos económicos, políticos y sociales, se resuelve proclamar:

I. El derecho vital a la tierra y a la libertad.

II. El derecho al voto universal para participar directamente en la constitución de los poderes del Estado.

III. El derecho al trato igualitario, condenándose todo concepto y práctica de discriminación racial.

IV. El derecho a la organización comunitaria, sindical y cooperativa.

V. El derecho al trabajo apropiadamente remunerado y a la protección de las leyes sociales.

VI. El derecho a los beneficios de los servicios públicos, en proporción a la densidad demográfica, las contribuciones económicas y las necesidades de las poblaciones indígenas.

VII. El derecho al respeto de sus culturas tradicionales e incorporación de éstas a la técnica moderna.

VIII. El derecho a la educación integral.[131]

II

INVESTIGACION INTERCULTURAL

1. *Investigación-acción*

Es indudable que el fenómeno social tiene una influencia decisiva sobre la orientación que toma una misma disciplina científica en su desarrollo en los distintos países; y no puede ser de otro modo, si tomamos en cuenta que un cuerpo determinado de conocimiento no puede ser aislado del contexto cultural en el que tiene significado y función.

Muy a pesar del carácter universal de la ciencia y de la objetividad que le imponen sus premisas metodológicas, no es posible que escape a los juicios de valor particulares a la sociedad en la que se desenvuelve. Ello es aún más evidente en cuanto se refiere a las ciencias sociales que, por la propia esencia de la materia que constituye el sujeto de su acción, se ven obligadas a sufrir, en grado sumo, las consecuencias que derivan de la variabilidad del contenido axiológico de la cultura humana.

La Antropología Social, disciplina de nuestra especial atención, impelida por los intereses de escuelas diversas, ha seguido en su crecimiento caminos que la condujeron, sucesivamente, del campo puramente descriptivo al de la especulación filosófica; de la solicitud por los aborígenes históricos a la preocupación por el hombre actual; y, de la mera indoctrinación teórica, a la siempre azarosa aplicación práctica.

Las escuelas que han guiado a la Antropología Social por caminos diversos, parece como si en sus inicios siguieran rutas irreductiblemente opuestas. Tal es la impresión que dejan las tremendas discusiones que se suscitan, entre sus respectivos adherentes, sobre la validez del enfoque elegido, y es tan extrema la calurosa exposición de argumentos, que poco espacio queda para vislumbrar una posible conciliación de los puntos de vista en conflicto.

Pasada la cegadora polvareda que la apasionada controversia levanta, permanece siempre un rico pozo de conocimientos nuevos, producto de una síntesis acumulativa, los que, al agregarse al cuerpo de la disciplina antropológica, le hacen dar un paso más en su consolidación como *Ciencia del Hombre*. Las escuelas y sus intereses contradictorios se desvanecen y conjugan al cesar de influir sobre ellos los juicios de valor de un grupo y de un momento determinado.

En nuestro país, la Antropología Social inició sus primeros pasos en el preciso instante en que un movimiento social de tono revolucionario trastrocaba la estructura y los valores de la sociedad mexicana. La necesidad de construir una organización social más justa y un nuevo sistema axiológico que diera cohesión a una cultura en proceso de cambio, imprimió a la disciplina naciente una orientación eminentemente práctica e integrativa.

La Revolución, en efecto, hizo surgir al nivel de la conciencia de un pueblo en crisis la gravedad de sus problemas sociales y la urgencia de su resolución. La Antropología Social, inevitablemente, tuvo que enfocar su interés al estudio de esos problemas incisivos y actuales, bien distintos de los puramente académicos que hasta entonces habían sido el objeto principal de preocupación, y trató de encontrarles una respuesta.

El mismo movimiento revolucionario, al destruir la estructura colonial de la integración patria, puso en evidencia la deleznable base en que ésta se sustentaba: la heterogeneidad regional del país, su falta de solidaridad y la ausencia de participación de los distintos grupos que la componían. La Antropología Social hubo de enfocar su atención en el proceso dinámico de la integración sociocultural e ideó, para interpretarlo y para resolverlo, el método de la investigación y de la acción integrales.

De este modo la Antropología Social en México, bajo la compulsión de un fenómeno social impetuoso, se convirtió en una fuerza activa y vital que suministró los fundamentos teóricos y los instrumentos prácticos para la elaboración e implementación de una política social

y económica de integración nacional que recibe la designación de *indigenismo.*

La escuela antropológica mexicana, esto es, el *indigenismo* mexicano, abierto a todas las tendencias, recibió, desde el principio, la influencia fertilizadora de ideas y prácticas procedentes de dos escuelas distintas: la cultural norteamericana y la funcional inglesa.[132] La primera, alejada de las preocupaciones originadas por la convivencia en los pueblos sujetos a su observación, se dedicó particularmente a la tarea pesarosa de acumular y clasificar datos culturales, utilizando como marco conceptual dos *dimensiones* importantes, la *temporal* y la *espacial.*

Más tarde, hizo uso de la *dimensión social,* cuando inició en México los estudios de comunidad; pero, aun en este caso, enfocó su interés al análisis de los problemas culturales desde un punto de vista exclusivamente teórico. No así la escuela inglesa que también usó esta *dimensión* y que, precisada por las necesidades de la administración de los pueblos sujetos al dominio colonial, puso su atención en el estudio de los problemas que suscitaba el contacto cultural desde un punto de vista práctico.

Si las escuelas inglesa y mexicana coincidían en su interés por lo práctico y alcanzaron una notable semejanza en sus respectivos métodos de aproximación a los problemas sociales, el *funcional* y el *integral,* diferían considerablemente en cuanto a las finalidades que una y otra perseguían, ya que actuaban en contextos diametralmente opuestos. La primera procedía en el campo de la dominación imperialista; la segunda, en el de la unificación nacional.

La diferencia de finalidades no quiso ser vista por numerosos antropólogos norteamericanos, que persistieron en su aislacionismo académico, temerosos de que la disciplina antropológica se prostituyera en su trato con los problemas que emergen de las explotaciones colonial, comercial o industrial, y llegaron a oponer, como fenómenos irreductibles, ciencia y práctica, idea y acción. Lo que consideraron oposición no era, en realidad, sino polaridad o complementaridad.[133]

Enriquecida la antropología mexicana con las aportaciones extrañas y con las experiencias internas producidas por programas en marcha, implementados tanto en el nivel nacional como en el local y en aspectos tan distintos de la acción social como las reformas en la tenencia de la tierra, en el crédito, en la educación, en la salubridad y en la técnica de mejoramiento de las comunidades, llegó, finalmente, a formular una teoría de la *investigación* que sirve de punto de apoyo para la organización del trabajo integral en los proyectos de desarrollo regional, conocidos con la designación de *Centros Coordinadores.*

Para hacer fácilmente comprensible la teoría en su concepción cabal, es necesario considerarla separadamente en dos perspectivas distintas, tal y como lo revela el cuadro de la página 149. La una señala cantidades de complejidad; la otra, indica componentes de adecuación. La primera muestra tres niveles de abstracción sucesivos, que van de lo simple a lo complejo, y descubre la secuencia cronológica recorrida por la escuela mexicana para llegar a definir un tono y perfil peculiares.

2. *Cantidades de complejidad*

Los tres niveles de abstracción se encuentran integrados por componentes de adecuación que en su orden relacionan: 1) a las realidades culturales que constituyen la materia básica de la investigación; 2) a los conceptos operacionales, derivados de esas realidades, que subyacen las hipótesis de trabajo que guían la investigación; 3) a las operaciones reflexivas a que esos conceptos obligan; 4) a las actitudes doctrinarias que toman como punto de partida a esas operaciones; 5) a los métodos específicos que requieren esas actitudes en la investigación de las realidades culturales; 6) a las finalidades últimas que persigue el método de investigación; y, finalmente, 7) a la rama científica de la Antropología Social que resulta de la adecuación de los componentes anteriores.

En el primer nivel de abstracción las realidades culturales, motivo de investigación, están constituidas esen-

INTEGRACION DE LA INVESTIGACION

Realidades culturales	*Esquemas conceptuales*	*Operaciones reflexivas*	*Actitudes doctrinarias*	*Métodos científicos*	*Finalidades sociales*	*Ramas disciplinarias*
hechos	forma	descripción	positiva	empírico	conocimiento	etnostática
recursos	contenido	reconocimiento	conativa	reconocimiento preliminar	organización	etnodinámica
problemas	uso	aplicación	pragmática	exploración integral	acción	etnotécnica
procesos	función	análisis	valorativa	estudio de casos	evaluación	etnovalórica
principios	significado	interpretación	normativa	lógico	ordenamiento	etnonormática

cialmente por hechos o cosas sociales. El concepto derivado del tratamiento de esos hechos se formula a base de la consideración exclusiva de la forma. La operación lógica utilizada para hacer disponible la forma es la descripción. La actitud de la investigación es positiva, esto es, la indagación de las realidades culturales se limita al conocimiento que suministra la experiencia. El método utilizado en este nivel de abstracción es el empírico y la finalidad de la investigación el simple conocimiento. La disciplina resultante de la inquisición de las realidades culturales de acuerdo con el concepto de forma, mediante la operación descriptiva, la actitud positiva, el método empírico y el conocimiento por finalidad, es la etnostática, generalmente llamada etnografía, antropología descriptiva o antropología académica.

En este nivel de abstracción, la investigación se sitúa dentro de la cultura indígena, identificándose con ella. Enfoca a una comunidad determinada con *empatía* y la describe minuciosamente en sus aspectos y conexiones internos, valida de la sencillez y del reducido panorama que comprende el cuadro de una cultura *folk*. La investigación, en este nivel, hace caso omiso de los intereses y juicios de valor de la cultura pesquisante y trata de ser lo suficientemente objetiva para ofrecer una pintura fiel de la comunidad bajo observación, tal y como podría describirla una investigación sentida y nacida del seno mismo de la comunidad, provisto que ésta tuviese la forma científica bastante para poder producir esta tarea.[134]

Conforme a tal enfoque, la investigación se ocupa sólo de las ideas y patrones de acción genuinos de la cultura de comunidad, así como de las relaciones entre los individuos y grupos que forman esa sociedad. Pero la investigación, en este nivel de abstracción, no se interesa por indagar las potencialidades de los recursos naturales y humanos que puedan hallarse en el *habitat* que sirve de base material a la comunidad, ni por las interrelaciones de esa comunidad con la región o el país. No realiza juicios de valor sobre el atraso o inconveniencia de la tecnología presente en esa sociedad, ni se preocupa por apreciar si la cultura re-

suelve adecuadamente, con los instrumentos de que dispone, los requerimientos de la vida orgánica y social. En este nivel de abstracción, la investigación se limita a describir a la sociedad como *es*.

En el segundo nivel de abstracción, las realidades culturales que constituyen la materia básica de la investigación son ya los recursos naturales y humanos; los problemas y procesos sociales, esto es, la interacción resultante del juego de fuerzas ambientales y sistemas de valores en conflicto. Los conceptos que deriva este enfoque son los de contenido, uso y función. Las operaciones reflexivas que involucra un estudio así enfocado son, sucesivamente, las de reconocimiento, aplicación y análisis. Las actitudes de la investigación frente a los materiales que pesquisa son, respectivamente, la conativa, la pragmática y la valorativa. Los métodos que utiliza para la adquisición de esos materiales son los técnicos, en sus tres etapas conocidas: 1) reconocimiento preliminar; 2) exploración básica integral; y 3) estudio de casos. La finalidad a que se dirige la investigación, en este segundo nivel de abstracción, es la planeación; pero la planeación considerada como un proceso continuado en el que pueden señalarse tres niveles esenciales, a saber: 1) el de la organización; 2) el de la acción; y 3) el de la evaluación. La rama de la Antropología Social resultante, es la comúnmente denominada antropología aplicada, práctica o funcional, compuesta por tres sistemas de acción interdependientes: 1) la etnodinámica; 2) la etnotécnica; y 3) la etnovalórica.

En este nivel de abstracción, la investigación se encuentra enfocada desde una perspectiva diametralmente opuesta a la que sirve de apoyo al nivel anterior. En efecto, mientras en el primero la investigación se realiza *desde dentro* de la cultura estudiada, en el nivel segundo la investigación se verifica *desde fuera*. La investigación no se identifica ya con las culturas *folk,* ni busca describirlas tal y como son, sino que trata de averiguar sus posibilidades o potencialidades de acción intercultural. Esto es, considera a las comunidades indígenas desde el punto de vista de la comunidad regional o nacional y las juzga con-

forme a juicios de valor extraídos de la cultura dominante. La investigación no es ya *unicultural* sino *intercultural* y está dirigida a indagar cómo *puede ser* conseguida la transformación de la comunidad subordinada, teniendo, como punto de referencia, el grado de desenvolvimiento alcanzado por la cultura regional. El proceso de planeación, en sus tres niveles distintivos, intenta precisamente sentar las bases de actividades encaminadas a transformar a esas comunidades subdesarrolladas para integrarlas a la vida nacional.

El tercer nivel de abstracción resulta de la síntesis e interpretación de los dos niveles de abstracción que preceden y tiene, como materia de investigación, lo que *debe ser;* esto es, los principios y valores interculturales que dan significación o sentido normativo a una ideología o política indigenista. El concepto de significado, la operación de interpretación, la actitud normativa, el método lógico y el ordenamiento como finalidad, son los componentes de adecuación de este nivel que desemboca en la constitución de una rama de la Antropología Social, que podría designarse como etnonormática, si no hubiesen sido acuñados con antelación los términos que la definen: antropología teórica, normativa o etnología.

Aunque en el desarrollo ontogénico de los tres niveles de abstracción, el primero precedió al segundo y éste al último, tanto en importancia como en interés, en el estado actual de la investigación intercultural la dependencia entre uno y otro nivel es tal, que sólo arbitrariamente, con fines a una más fácil exposición, los hemos considerado aisladamente. Es indudable que no podría haber descripción sin análisis e interpretación; ni podría haber teoría válida sin reunión y clasificación de hechos y procesos. Los tres niveles de abstracción son, pues, inseparables y todos ellos vienen a dar forma, contenido, uso, función y significado a la Antropología Social, disciplina que constituye el núcleo fundamental de lo que ha dado en llamarse la *Ciencia del Hombre.*[135]

Aun a riesgo de incurrir en repeticiones inútiles, el examen de los componentes de adecuación parece nece-

sario para la cabal comprensión de la teoría de la investigación integrada, ya que ello nos permitirá descubrir las relaciones que existen entre las distintas entidades y su congruencia en la consecución de una meta común.

3. *Realidades culturales*

La materia básica de la investigación está constituida por las realidades culturales y sociales que son o existen en una cultura determinada. En la investigación intercultural las realidades pertenecen a dos categorías distintas, a saber: las que tienen actualidad en la cultura indígena subordinada y las percibidas en la cultura nacional dominante. Bien sabido es que la cultura condiciona al individuo en forma que interpreta la realidad de acuerdo con normas previamente establecidas y que nacer en una sociedad cualquiera no es crecer y vivir en un mundo de hechos y acontecimientos desnudos de valor, sino por el contrario, en un universo de relaciones y significados que determinan las perspectivas desde las que se contempla la realidad. Existe, pues, como materia básica de investigación, una realidad indígena y una realidad mestiza o nacional que deben ser tomadas en consideración.[136]

Cualquiera que sea la categoría de realidad que se examine, es necesario tener presente que los elementos que la componen están situados en tres diferentes esferas de realidad —la de los *hechos*, la de las *relaciones* y la de los *valores*— que han sido motivo de apasionadas discusiones respecto de su validez o en lo que concierne al *status* que cada una de estas esferas guarda en cuanto a la realidad concebida como unidad. La aceptación de los hechos y de las relaciones que los hechos guardan entre sí, es más o menos general y en ella se basa el notable adelanto de las ciencias físicas y biológicas. No sucede lo mismo en lo que atañe a los valores a los que, a menudo, se les asigna un *status* de segunda clase o se les niega la objetividad indispensable para que pasen a formar parte de la realidad.

Las tres esferas de la realidad enunciadas, corresponden a los tres niveles de abstracción en que hemos dividido nuestro cuadro. En el primero hemos colocado a los *he-*

chos culturales o *cosas* sociales por su carácter concreto e innegable de existencias que se desenvuelven en el tiempo y en el espacio. Son las unidades o elementos menores que componen los rasgos, patrones y complejos culturales; las áreas, zonas marginales y regiones que dan su configuración peculiar a una sociedad y a sus formas de conducta.

Esta esfera de la realidad, hasta hace muy pocos años, era concebida como la sola realidad factible y la única base sana en que podía fundarse la *Ciencia del Hombre*. Los *hechos,* escuetos en su esencia y en su actualidad, se oponían a la apariencia y al cambio, a la posibilidad y a la potencialidad. Tal reducción del campo de la realidad ofrece una visión estática, e insuficiente, de lo que *es,* aunque no por ello resulta menos necesaria.

La posibilidad o potencialidad —*recursos*—, como una realidad que se transforma o perfecciona con el acto, y las relaciones que existen entre los hechos en las situaciones no resueltas —*problemas*—, y los cambios —*procesos*—, que origina la interacción de los hechos entre sí, dan a la realidad un carácter dinámico y abren a la investigación el palenque intranquilizante de la aplicación práctica. Han sido considerados estos elementos de la realidad en el segundo nivel de abstracción, por representar una complejidad mayor que la del nivel precedente.

El primer elemento de investigación anotado es el de los *recursos materiales,* esto es, los aspectos de la energía del *habitat* no utilizado por la tecnología primitiva de la cultura de comunidad; así como el de los *recursos sociales,* es decir, las organizaciones indígena y mestiza regionales que pueden ser aprovechados en la implementación de un programa de acción social destinado a resolver los problemas existentes. Entre esos *recursos* deben tenerse siempre presentes los históricos, que son los materiales básicos de la disciplina etnohistórica.[137]

La indagación de lo potencial, de lo que *es* pero *puede ser* otra cosa; de lo *posible,* que no se opone a lo *actual* sino que lo complementa; de lo que es el principio del cambio que se halla en otro ser, sería improductivo pasarlo por alto en toda inquisición del contenido de la realidad.

Los *problemas sociales,* formulaciones de situaciones que exigen remedio y en que ciertas relaciones de la realidad son conocidas y otras desconocidas, son materia ineludible de la investigación, porque su resolución hace actual lo que *puede ser* y sitúa en el plano de la conciencia relaciones mutuamente antagónicas o de franco conflicto entre los grupos que integran el sistema intercultural.[138]

Un último elemento de la realidad, en este nivel de abstracción, está constituido por los *procesos sociales* que implican proposición de cambios en las relaciones que guardan los hechos y, por consiguiente, indicación de modificaciones en la estructura de la integración regional. En la situación intercultural, la investigación de los *procesos sociales* se enfoca hacia el estudio total del proceso de cambio socio-cultural conocido con los términos expresivos de *aculturación* y *asociación;* proceso que nace del íntimo y continuado *contacto* de grupos organizados de culturas diferentes.

El intercambio de elementos que resulta de la interdependencia de dos categorías de realidad distintas —la indígena y la mestiza regionales— para constituir eventualmente la síntesis de una categoría única, puede desembocar en la aceptación, repulsa o reinterpretación, por una u otra cultura, de uno o varios de los elementos involucrados y la investigación lleva por propósito descubrir el mecanismo que conduce a la integración intercultural, así como los factores o condiciones que la favorecen o inhiben.

La polaridad o complementariedad de *lo real y lo ideal que puede realizarse,* nos hace colocar en el tercer nivel de abstracción a las *normas* o *principios* que emergen del ordenamiento de las uniformidades descubiertas en la situación intercultural y que actúan como máximas orientadoras de la conducta. La substancia que permanece tras el cambio, o mejor aún, las relaciones invariantes —relaciones que permanecen idénticas a pesar de las variaciones del material en que están incorporadas— sirven de guía y directiva de acción en el ordenamiento de las relaciones de los hechos interculturales para el funcionamiento sin roce de los grupos en conflicto.[139]

Esta esfera de realidad, emocionalmente polarizada, ha sido motivo de viejas controversias por quienes suponen que los hechos de valor son puramente subjetivos y ajenos, por tanto, a la investigación científica. Si bien tal supuesto es correcto en lo que atañe a las preferencias o juicios de valor particulares, no lo es en cuanto a las *normas* o *principios* que son de carácter general y que, por ser consistentes, son racionales. La investigación de las *normas,* como aspectos significativos de la experiencia humana, es importante porque las uniformidades en que se basa la formulación de *principios* de lo que *debe ser,* constituyen la materia básica de la ideología o política indigenista y si ésta ha de lograr el rango de ciencia normativa, debe fundarse en la sistematización y clarificación de tales normas.

4. *Esquemas conceptuales*

Los hechos sociales y sus relaciones son tan variados que difícilmente podrían ser aprovechados por la observación, si no se contara con un criterio o esquema conceptual destinado a recopilar los eventos particularmente importantes para sus propósitos. La sola enumeración de los sucesos eliminaría, aparentemente, la necesidad de conceptos operativos que guiaran la pesquisa; pero una tarea de tal envergadura, amén de impracticable, sería de todo punto irrelevante para cualquier finalidad social.

Los datos científicos, ineludiblemente, deben ser seleccionados de la masa amorfa de los acontecimientos que suministra la información y para ello deben ser abstraídos, abreviados o trascendidos de las ocasiones particulares concretas en que tienen verificación y sus conexiones tienen que ser resumidas en una expresión lingüística para que puedan ser manipulados como medios que conduzcan a un objetivo determinado.

Las construcciones conceptuales, originadas en la abstracción de los hechos y procesos sociales, forman el núcleo de las hipótesis de trabajo que utiliza la investigación para seleccionar lo relevante. Explícita o implícitamente, en el proceso selectivo se halla presente un juicio de valor y

una teoría sobre lo que es propio o impropio como documento de validez científica.

La importancia que tienen las construcciones conceptuales en la modulación de los métodos, tanto como en los resultados finales de la investigación, se encuentra fuera de toda duda. El estudio de la cultura y de la sociedad desde un ángulo meramente formal, requiere métodos y suministra conocimientos distintos a los que sigue y obtiene un enfoque integral o una indagación normativa.

La validez de una u otras aproximaciones al análisis científico de las realidades culturales y sociales, no es lo que determina las diferencias metodológicas, sino los diversos contenidos de propósito. Tiene tanto valor la mostración de las ideas y patrones de acción de una sociedad, como la exposición dinámica de los procesos de cambio cultural o el señalamiento de las normas que inducen la transformación social.

Las diferencias son, pues, de carácter instrumental y conciernen a los distintos niveles de abstracción involucrados en las construcciones conceptuales. El concepto de *forma* parece ser el que hace uso de los más bajos niveles de análisis científico y por ello lo hemos situado en el primer nivel de abstracción de nuestro cuadro.

Epistémicamente se entiende por *forma* lo que existe de un modo presente, la realidad en su sentido de actualidad, la esencia de la cosa, el perfil que la cosa presenta cuando se actualiza su contenido. En cambio, la posibilidad de ser, lo que puede convertirse en otra cosa, posibilidad que alcanza una realidad distinta por la *forma,* esto es, por el acto, constituye el *contenido*. En este sentido *forma,* lo actual, y *contenido,* lo potencial, son conceptos polares.

La manera, pues, en que los hechos y las relaciones sociales muestran su realidad o existencia es lo que define la *forma*. Ello significa que es menester que los hechos y los procesos sociales —para ser susceptibles de definición por la *forma*— se refieran a experiencias humanas que se manifiesten pública y reiteradamente, esto es, que sean accesibles a la observación, al reconocimiento y a la verificación. En la suma de las realidades sociales y culturales

hemos comprendido, además de los hechos y sus relaciones, las ideas y los valores —a los que comúnmente se niega categoría existencial— porque, tanto las creencias como las emociones, no llevan perennemente una existencia críptica, sino que se exteriorizan en la conducta y son susceptibles de ser definidas por la *forma*, y, de este modo, observadas, reconocidas y comprobadas.[140]

La definición epistémica de *forma* es importante como instrumento útil en el análisis y en la investigación. La aproximación formal al estudio de la cultura y de la sociedad, permite una primera e indispensable identificación de los hechos y sus conexiones internas, de la suma y arreglo de los rasgos, complejos y patrones de conducta que constituyen un modo organizado de vida, limitando así la investigación de las realidades que pueden ser establecidas objetivamente por la investigación directa.

El concepto de *forma* conduce a la investigación objetiva; identifica lo que *es* o existe actualmente y sólo ello; no se ocupa del *significado* de los hechos y las relaciones que caen bajo su análisis; recoge esos hechos, esas relaciones y las muestra tal y como son o existen en el momento en que se presentan, esto es, en su condición estática. El uso del esquema conceptual de *forma* lleva a la identificación y conocimiento de la estática cultural.

La comprensión dinámica de la cultura requiere construcciones conceptuales distintas a la de *forma*. Los hechos y las relaciones sociales tienen, además de la cualidad pasiva de *forma*, cualidades dinámicas de *contenido*, *uso* y *función*. Esta diferencia nos ha hecho colocar en el segundo nivel de abstracción a los conceptos derivados de las cualidades dinámicas. Ya ha sido señalado que el *contenido* de los hechos es lo potencial que se realiza con el acto, lo posible que no se opone a lo actual sino que lo complementa, esto es, el principio del cambio. El *contenido* de una cultura es la suma de los recursos materiales y humanos que el acto moviliza en la consecución de una finalidad socialmente productiva.[141]

En la situación intercultural, el *contenido* de la cultura comprende tanto el *contenido manifiesto* o recursos pro-

pios de cada una de las culturas en contacto, como el *contenido latente*, esto es, el que sólo puede ser actualizado mediante la agregación de elementos de otra cultura. En la situación intercultural, el *contenido latente* de las comunidades indias está constituido por la suma de los recursos materiales y humanos que la tecnología o la organización social de la comunidad nunca aprovecharía sin la asistencia técnica o social de la cultura nacional.

El *uso* es un modo de operar técnico, legal o ritual destinado a alcanzar una finalidad social práctica. La movilización de los recursos conduce al *uso* de los hechos o cosas sociales para la satisfacción de la vida organizada. En este sentido, el *uso* de los elementos que constituyen el contenido de la cultura es instrumental, y pone en manos de una comunidad los medios apropiados para resolver los problemas concretos y específicos que encara dentro de su ambiente físico y social.[142]

El concepto de *uso* nos lleva a investigar el patrimonio instrumental de las sociedades que integran el sistema intercultural y la manera o mecanismo como es utilizado este patrimonio para solucionar situaciones que exigen remedio. El conocimiento de los instrumentos y mecanismos que transforman una situación problemática en una situación determinada es particularmente importante en la implementación de un programa de cambio, ya que el adecuado planteamiento de los problemas desemboca en la acción que efectivamente los resuelve. Desconocer el *uso* o modo operativo de los hechos y las relaciones sociales hace que la investigación subsiguiente de la función que desempeñan esos hechos y esas relaciones, sea irrelevante o camine desviada, y que la inducción de principios generales tenga una base falsa y deleznable.

La tercera cualidad dinámica que se asigna a los hechos sociales es la de *función*. Los hechos no son entidades aisladas dentro de la estructura de un patrón, una institución o una cultura sino, por el contrario, elementos interdependientes de nexos complejos que se engranan interminablemente en los procesos sociales para responder a una previsión objetivamente determinada. Esta cualidad fun-

cional, por los fines ulteriores a que va dirigida, conduce a la plena integración de la sociedad, a su estabilidad dinámica y a su cohesión, al funcionamiento sin roce y a la continuidad.

El concepto de *función* permite contemplar e investigar a la cultura, considerándola como una unidad compuesta de partes mutuamente interrelacionadas, de manera tal que las acciones que sufre una de las partes repercute inevitablemente sobre las restantes, dando origen a una cadena de acciones y reacciones recíprocas que modifica irreversiblemente la totalidad. El enfoque funcional o integral accede, a la investigación, la búsqueda de conexiones y la evaluación de consecuencias en aspectos de la cultura o de la sociedad que no han sido objeto de una acción directa.[143]

En la situación intercultural, el concepto de *función* —conexión o integración— es útil instrumento que hace evidente a la investigación la impropiedad de tomar en cuenta sólo a una de las partes que componen la ecuación regional —a la ciudad mestiza o a una de las comunidades indias— y lleva a contemplar el panorama como un todo en el que el epicentro rector y sus satélites subordinados guardan estrecha interdependencia; de modo que no es posible actuar, ni evaluar, los efectos producidos en una de las partes sin modificar o apreciar las consecuencias que resultan en las restantes y, concomitantemente, en la totalidad de la región intercultural.

Según tal concepto operativo, la inducción del proceso de cambio, aculturación o transformación en las comunidades indias subdesarrolladas, deberá realizarse y medirse no sólo en éstas sino, principal o igualmente, en el epicentro que domina la región intercultural, cuya función no es únicamente la de rector o integrador, sino también la de reactor o modificador de las relaciones posicionales de las culturas en contacto.

La apreciación de los hechos y de las consecuencias sociales nos lleva a la consideración de una última cualidad de esos hechos, a saber: el *significado*. La construcción conceptual basada en esta cualidad penetra en el campo contro-

vertido de los valores. Por *significado* se entiende la cualidad objetiva que inhiere a los hechos y a sus relaciones y por la cual, además de existir, son valiosos.

La naturaleza objetiva del *significado* es frecuentemente negada con base en el argumento de que un mismo hecho puede tener un *significado* de valor distinto para diferentes observadores, confundiéndose, así, relatividad con objetividad. Se ha querido hacer de *hecho* y *valor* dos cosas distintas, considerando al primero como objetivo y, por tanto, independiente de las preferencias del investigador; al segundo como subjetivo, sujeto a esas preferencias, y, consecuentemente, sin base existencial. En verdad, los hechos, al inherirles una cualidad de *significado,* son también valores que cambian según la interpretación que tienen en las distintas esferas de realidad determinadas por la diferencia de culturas.

El concepto de *significado* consiente la investigación de los deseos, aspiraciones e ideales humanos, de lo que es tenido por bueno o por malo, por útil o dañino, de lo que merece aprobación o censura.[144] La noción de una ciencia normativa tiene fundamento en la convicción de que la pesquisa del *significado* o valor de los hechos y sus relaciones puede realizarse objetivamente y que las uniformidades invariantes que resultan de esa indagación son normas para la actualización de las posibilidades o potencialidades de la cultura.

En la situación intercultural, el concepto de *significado* preside la investigación de los ideales alternativos de las culturas en contacto y da sentido normativo a la ideología o política indigenista dirigida a la consecución de una integración regional y nacional. La integración, como *significado* de la acción indigenista, es el valor supremo que persiguen las culturas en contacto.

Las cualidades de forma, contenido, uso, función y significado y las construcciones conceptuales que de ellas derivan, han sido analizadas como entidades independientes; tal independencia, desde luego, es sólo un arbitrio en nuestro esquema de abstracciones para clarificar los distintos atributos en ellas comprendidos. En la investigación y

en la acción, cualidades y conceptos funcionan en estrecha interdependencia y es sólo el énfasis particular que se pone en uno de ellos lo que determina la distinta finalidad de la pesquisa.

5. *Operaciones reflexivas*

Las etapas sucesivas por las que pasa la investigación para adquirir un conocimiento de los hechos y procesos sociales, no son sino las etapas lógicas del pensamiento reflexivo en la inquisición de la verdad y que, de lo simple a lo complejo, pueden clasificarse como sigue: (1) la *descripción,* etapa en la cual la investigación localiza la situación, la estudia desde todos sus ángulos y en cada una de las partes que componen su forma; (2) el *reconocimiento,* período en el cual la investigación se da cuenta, más que volver a conocer, de las posibilidades y potencialidades de la situación descrita; (3) la *aplicación,* fase en la cual la investigación trata de ajustarse, en un modo práctico, a la situación que previamente ha descrito y reconocido; (4) la *explicación,* inducción analítica, etapa en que la investigación examina la situación en sus partes constitutivas, separadamente, y, en sus relaciones totales, para medirla y apreciarla; y (5) la *interpretación* o síntesis, culminación del proceso reflexivo y de la investigación, cuyo interés no es sólo la naturaleza, uso y función de la situación inquerida sino, además, su valor y significado para los amplios intereses culturales y sociales de la comunidad.

La *descripción* es el primer paso en la comprensión de las cosas en un orden sistemático y por ello la hemos colocado en nuestro cuadro en el primer nivel de abstracción. Aunque ninguna ciencia comienza por reunir hechos al azar, ni aun por los hechos mismos, sino por problemas, preguntándose el por qué ocurren, resulta evidente también que en toda disciplina naciente es un principio sano comenzar por la reunión, clasificación y descripción de los hechos, antes de buscarles una explicación o darles una interpretación.

Entre hechos y teoría no existe oposición sino complementariedad. Las teorías deben basarse en la observación y verificación de los hechos y éstos deben ser observados y descritos con base en los criterios que suministran las teorías o hipótesis de trabajo. La fertilización recíproca de hechos y teorías es el fundamento real de toda ciencia. Dicho lo anterior, parecerá congruente la afirmación de que en toda pesquisa el *aproche* meramente descriptivo no es suficiente para llegar al cabal conocimiento de una situación, sino sólo el primer paso en el camino de la comprensión.

El postulado precedente no ha merecido general aceptación. En diferentes épocas, escuelas distintas han considerado la *descripción* como la tarea fundamental de la ciencia y han relegado la esquematización y la síntesis al campo de la filosofía. La influencia de las ideas baconianas —que sostienen la posición de una mayor importancia de los hechos particulares sobre las nociones en la adquisición del conocimiento— no ha sido del todo desacertada en los comienzos de la investigación antropológica, ya que ésta requiere de un cúmulo de datos, objetivos y verificables, que sólo puede darle la *descripción* y que utiliza no sólo en la formulación de construcciones teóricas sino, ante todo, en la adecuada aplicación práctica del conocimiento.[145]

En la situación intercultural es particularmente importante la *descripción* de hechos y procesos —despojados hasta donde es posible de interpretación y juicios de valor— porque estos materiales, por su precisión, simplicidad, imparcialidad y objetividad, son fáciles de captar y de ser aprovechados, no sólo por la investigación específicamente antropológica, sino en lo particular por la interdisciplinaria, en la que intervienen técnicos en diversas ciencias físicas y biológicas para quienes la *descripción* pasiva de los hechos y procesos sociales es consecuente con su formación profesional, eminentemente objetiva.

Pero la objetividad del conocimiento no quiere decir únicamente captar y describir la situación existente en su totalidad sino, además, discriminar selectivamente, darse

cuenta de sus condiciones como obstáculos y como recursos. El *reconocimiento* es, no precisamente un volver a conocer, sino, más bien, un *darse cuenta* de la posición que a los obstáculos y recursos materiales y humanos les corresponde en una situación cultural o intercultural, para hacer posible su uso en el logro de una finalidad social.[146]

En el proceso reflexivo y en la investigación, los esfuerzos por descubrir usos prácticos al conocimiento conducen a la *aplicación* y establecen, como finalidad última de la ciencia, su utilidad social. El carácter práctico de los contenidos de propósito de la *Ciencia del Hombre* ha sido controvertido y se ha llegado a negar la naturaleza científica de toda indagación dirigida a la búsqueda de consecuencias utilitarias de práctica social. El objetivo de la investigación científica, según esta postura, lo constituye el establecimiento de principios o generalizaciones. Nada más. Esta tarea, supuestamente, agota la obra de la ciencia; de modo que el empleo de generalizaciones, para resolver o determinar problemas o hechos singulares, no tiene significación científica sino práctica. Tal manera de ver las cosas refuerza una distinción discriminatoria entre teoría y práctica y expresa una pretendida diferencia entre *ciencia pura* y *ciencia aplicada,* sin considerar que la *aplicación* de conceptos e hipótesis a procesos existentes, realidades sociales, es parte constitutiva del método científico y que, por tanto, el modo operativo de la llamada *ciencia pura* incluye la *aplicación,* incluso como medio indispensable de verificación.[147]

La operación explicativa, en unión de las dos precedentes, ha sido situada en nuestro segundo nivel de abstracción por su mayor complejidad. La *explicación* puede ser definida como un arreglo de los hechos y procesos observados, reconocidos y aplicados, que al operar da origen a hipótesis y teorías que permiten formular preguntas, *por qués,* que, a su vez, conducen a investigar continuadamente hechos y procesos para su cabal comprensión. La operación explicativa comprende el empleo de una de las formas conocidas del razonamiento lógico, el análisis o inducción, que partiendo de particulares se propone

establecer generales. Cuando la investigación no conoce un orden seguro de cosas en el que puedan subsumirse los hechos y procesos observados, la regularidad es extraída mediante el análisis.[148]

En el estudio e investigación de las ciencias naturales, los fenómenos, reiterativos y recurrentes, son comparables y reductibles a un denominador común representado por la cantidad. En la investigación social, donde los hechos y procesos, reiterativos y recurrentes, no pueden concebirse sin el aspecto cualitativo que los inhiere, la medición pura ese inasequible. La investigación explicativa, según ello, debe tomar en cuenta la cualidad de significado o valor que se asigna a los hechos y, consecuentemente, puede medir o cuasi-medir pero, fundamentalmente, aprecia o valora.

La operación de sintetizar o conjugar hechos y procesos en un sistema —sistematización— y de añadir significado a los datos primarios de la experiencia —ordenamiento— es lo que constituye la *interpretación*, coronamiento del pensamiento reflexivo y de la investigación que hemos colocado en el tercero y último nivel de abstracción de nuestro cuadro.

6. *Actitudes doctrinarias*

La intención que guía los intereses e ideales de la investigación, determina la actitud que ésta toma frente a los hechos y procesos sociales. La actitud, disposición psíquica específica hacia una experiencia naciente, mediante la cual ésta es modificada, es una disposición para la acción adquirida o aprendida y varía, consecuentemente, de acuerdo con la orientación doctrinaria de la investigación.

En nuestro cuadro de abstracciones hemos situado, en el primer nivel, a la actitud positiva, y en el segundo a la conativa, la pragmática y la valorativa, porque existe entre la primera y las tres restantes una diferencia tajante en cuanto concierne a los intereses e ideales de la investigación. En la primera, el conocimiento, como término de la pesquisa; en las restantes, el conocimiento como medio

para la aplicación. La primera actitud es pasiva o estática porque al investigar una situación busca en lo posible no modificarla; las restantes actitudes son activas o dinámicas porque introducen fuerzas en la situación que exigen un nuevo equilibrio, cambio o transformación.

La actitud *positiva* está dirigida a considerar hechos y procesos en un solo nivel, el de la experiencia. Si bien es verdad que todos los hechos y procesos, como existentes, se encuentran en el mismo nivel, esa actitud no estima, sin embargo, que los hechos y procesos sociales tienen un carácter adicional que no comparten los hechos y procesos físicos, a saber: sus atributos de valor o significado, que los sitúan en distintos niveles de actividad.[149]

La actitud *positiva,* por ello, coloca a los hechos empíricos y a sus relaciones en un *status* de realidad muy alto y menosprecia los juicios de valor adheridos a los hechos observados, tomándolos como arbitrarios, eminentemente anti-científicos y no sujetos a la verificación lógica. El rechazo de los juicios de valor como objetos propios de la investigación y el conocimiento, niega la posibilidad de una ciencia normativa al considerar que la ciencia sólo puede tratar de los hechos de la existencia y nunca de juicios de lo que *puede* o *debe* ser.

Independientemente de la falacia que reside en el supuesto de que los hechos de física percepción son *per se* definitivamente determinados y que, por tanto, lo objetivo es inaplicable al campo de los valores, la actitud *positiva* es provechosa en los comienzos de la investigación, porque enfatiza la necesidad de contemplar la situación tal y como *es* o existe, despojándola de las preferencias que la ecuación personal del investigador pudiera introducir consciente o inconscientemente en ella.

Pero tal actitud tiene sus limitaciones, porque sólo se interesa por una parte de la realidad social y la enfoca estáticamente, al estudiarla en el preciso momento en que los eventos tienen actualidad. Los propósitos y los intereses de las actitudes dinámicas son la ampliación del campo de la realidad. La actitud *conativa* está dirigida a

impulsar el comienzo del acto por medio del cual habrán de realizarse las potencialidades contenidas en los recursos o habrán de removerse los obstáculos que impidan su aprovechamiento.

La actitud *conativa* suministra a la investigación, desde su comienzo, el deseo y la disposición de actividad, la tendencia a ejecutar o actualizar. La actitud *pragmática* o instrumental, a su turno, le da sus propósitos o consecuencias prácticas, al concebir el conocimiento en función de la acción y reducirlo a utilidad social. La actitud *valorativa,* en fin, determina las relaciones posicionales de los hechos y procesos, sus conexiones y significados.

Una última actitud, la *normativa,* esto es, la disposición a la síntesis y al ordenamiento, provee a la investigación los principios o normas que guían o regulan a las actitudes antecedentes en la consecución de una finalidad social. Por su carácter rector hemos situado a esta actitud en el nivel de abstracción más complejo de nuestro cuadro.

7. *Métodos científicos*

Las ciencias sociales tienen modos propios de recolectar y tratar los materiales de la observación que reciben la designación común de métodos científicos, porque en la indagación del conocimiento persiguen ideales de certidumbre, exactitud, ordenamiento y sistematización. Todos esos métodos se encuentran presididos por el razonamiento lógico, pero varían en los procedimientos o técnicas utilizados en la reunión y manipulación de los datos de la experiencia y en la orientación general de sus intereses.

Unos están centrados en la inquisición de actividades —hechos—, otros en la pesquisa de relaciones —recursos, problemas, procesos— y, los últimos, en el hallazgo de generales —normas—. Los métodos empleados para la investigación centrada en actividades y relaciones han sido llamados *métodos técnicos;* el que indaga los generales, *método lógico,* propiamente dicho. Parece inútil advertir que esta división es arbitraria ya que en cada etapa de

la investigación técnica interviene un proceso lógico de razonamiento; pero es útil mantenerla porque hace patente cantidades de complejidad o de abstracción en el análisis de los materiales.

En efecto, el análisis dirigido a la mera descripción de un área cultural o de un grupo humano organizado, es frecuentemente una investigación de bajo nivel de abstracción y, en nuestro cuadro, ha sido colocado en el primer peldaño. Cuando se profundiza la descripción hasta alcanzar relaciones y variaciones en esas relaciones, la pesquisa se eleva a nuestro segundo nivel de abstracción. Finalmente, si en adición al análisis de hechos y relaciones, el proceso de racionalización se lleva de modo que pueda ser usado como base para inferencias de generales, el valor de la investigación se sitúa en nuestro tercer nivel de abstracción. Los diferentes valores de abstracción no implican, desde luego, una escala de valores de utilidad; en los tres niveles, los métodos de investigación están dirigidos a la adquisición de una meta común: el conocimiento exacto, sistemático y racional.

El *método empírico* o de trabajo de campo, es el método fundamental de la antropología e inexcusable en toda indagación de la cultura y de la sociedad *folk*.[150] La observación objetiva de los eventos, mediante la participación en la vida de la comunidad durante un tiempo generalmente prolongado, el dominio de la lengua vernácula, el registro cuidadoso de los hechos y sus relaciones, despojados de las preferencias y valores del investigador, y su clasificación y arreglo en forma manipulable son, a grandes rasgos, los pasos que sigue esta técnica de trabajo para hacer disponibles sus datos.

La presentación de los materiales se realiza mediante una descripción que muestra el panorama de la localidad y las formas de conducta del grupo estudiado, en los distintos aspectos que constituyen sus modos de vida. Pero la utilidad del método no se reduce al conocimiento que se adquiere por la final mostración del paisaje social y cultural sino, además, por el cúmulo de observaciones objetivamente logradas y adecuadamente clasificadas que

pasan a formar parte de materiales comparables que, ulteriormente, son empleados para descubrir relaciones invariantes que llevan a la formulación de principios o normas. Estos materiales, por otra parte, son la base en que se fundan otros métodos técnicos que centran su interés en la indagación de recursos, problemas y procesos.

En la situación intercultural el *método de trabajo de campo* de tipo empírico, por su enorme utilidad, rebasó, hace tiempo, el limitado ámbito de las comunidades indias y ha tenido aplicación y uso en el conocimiento del núcleo mestizo que gobierna la interacción regional, auxiliado, en este caso, por otros métodos técnicos, como el estadístico, de empleo posible en grupos de población de cultura urbana, donde el registro periódico de datos vitales ofrece márgenes aceptables de garantía.

Sin embargo, la utilización exclusiva del *método de trabajo de campo* en la situación intercultural resulta a todo punto insuficiente, porque en ella la investigación se halla fundamentalmente centrada en la inquisición de recursos y obstáculos, de problemas y procesos, que ameritan no sólo una observación empírica objetiva sino, además, un cierto grado de cuantificación y el uso de juicios de valor sobre lo que es provechoso o inconveniente para los fines de la integración cultural.

La compartimentalización extrema a que han llegado las ciencias sociales, con la concomitante división de los fenómenos sociales en campos privativos y supuestamente no interactuantes y aún más, con el desarrollo de métodos conceptuales y técnicas de investigación unilaterales, ha impedido la recíproca fertilización de los arbitrios que, en la búsqueda de hechos, relaciones y principios, utilizan disciplinas tan emparentadas como la antropología, la sociología, la economía, la política y la historia. Sería injustificable utilizar, en el estudio de una situación tan compleja como la intercultural, el sólo método de la disciplina antropológica en cuyo campo estamos colocados, cuando se tienen a la mano las técnicas de disciplinas conexas.[151]

En la situación intercultural, por otra parte, resulta indispensable el auxilio de técnicas de investigación aje-

nas a las sociales, en el estudio de hechos, relaciones y normas referentes a salud pública, educación y agronomía, entre otras, que constituyen la médula en la resolución de los problemas existentes y de la apreciación de los recursos aprovechables. La situación intercultural, por su particular complejidad, reclama la cabal utilización de las distintas técnicas disponibles, dado que la investigación y la acción de ella derivada es, esencialmente, interdisciplinaria.

Es indudable que un solo individuo, por muy grande que sea su capacidad, no puede dominar en profundidad las técnicas multidimensionales que exige la situación intercultural; pero también es cierto que la antropología, si ha de ser una *Ciencia del Hombre,* debe ser ecuménica y capaz de sintetizar e integrar, en forma útil, la multitud de técnicas privativas de las distintas disciplinas sociales y de aquellas no sociales importantes para sus contenidos de propósito. Ello resulta evidente en la investigación de recursos y obstáculos, esto es, en el *reconocimiento preliminar* de la situación intercultural, encaminado al establecimiento de un programa de acción integral como el implementado por los *Centros Coordinadores.*

El enfoque multidimensional, y la finalidad de cambio o modificación que persigue la escuela mexicana en la investigación y en la acción, explícitamente expresados por los principios que la fundamentan, ha chocado inevitablemente con el criterio de la antropología ortodoxa o académica que ve en ese enfoque, y en la expresión manifiesta de ese propósito, una transgresión de las fronteras antropológicas y una introducción en el campo no científico de la administración. La escuela antropológica mexicana, sin embargo, desde sus primeros pasos dirigió la investigación y la acción hacia metas eminentemente prácticas, mediante el empleo de técnicas interdisciplinarias, y desde entonces hizo a la antropología académica la censura de su despreocupación por lo social aplicado y la inconsecuencia de su apego a un método exclusivo cuando había la posibilidad de utilizar, provechosamente, otros.

La ostentación de esa finalidad y el empleo de técnicas diversas a la simple observación empírica, que auxilien a ésta y la complementen, es importante en el *reconocimiento preliminar* destinado a investigar y cuantificar recursos materiales y humanos y a descubrir obstáculos. Estos últimos, considerados desde el punto de vista de la cultura nacional, en sus propósitos de lograr la integración regional de las sociedades que componen la situación intercultural. Los obstáculos, así enfocados, se exhiben como problemas; mas es necesario tener presente que son problemas para la integración nacional y que bien pueden no serlo para el funcionamiento correcto de la cultura de comunidad.

El *reconocimiento preliminar* es solamente un darse cuenta de los recursos y los obstáculos. Hace uso del trabajo de campo, pero sin limitarse al estudio exhaustivo de una comunidad, que ha hecho, o debe hacer la investigación etnostática, porque el área de su interés comprende la extensión total de la región intercultural que el reconocimiento habrá de delimitar, fijando las respectivas posiciones que en ella guardan las comunidades que la constituyen, y poniendo al descubierto cuál es el núcleo rector, cuáles los núcleos subsidiarios y la naturaleza de las relaciones entre el núcleo principal, los secundarios y las comunidades satélites.

El *reconocimiento preliminar,* de duración generalmente breve, incluye los datos recopilados por el recorrido físico de la región, con todos aquellos materiales geográficos, históricos, demográficos, agrarios, educacionales y sanitarios ya publicados o que permanecen archivados en distintas agencias gubernamentales. Los datos etnográficos y los económicos, por su importancia fundamental, ameritan las más de las veces un reconocimiento en el sentido de volver a conocer, esto es, una reinvestigación, particularmente en algunos aspectos de la cultura como la estructura y el control sociales; y en capítulos de la economía, como distribución de la propiedad territorial, salarios y otros, indispensables en la planeación de los servicios y en el reclutamiento del personal para el proyecto.

Establecido el *Centro Coordinador* y reclutado el personal directivo, técnico y de base, es posible pensar en la continuación de las distintas líneas de pesquisa que descubre el reconocimiento preliminar. Dado que en un proyecto de desarrollo regional intervienen grupos más o menos numerosos de técnicos en muy distintas disciplinas —antropólogos, economistas, agrónomos, médicos, pedagogos, abogados, ingenieros civiles— y personal subtécnico y de base, indígena y no indígena, de extracción local, resulta evidente que la investigación que ese personal pueda emprender tendrá un carácter interdisciplinario, en el que cada uno de los que laboran en el programa tiene la oportunidad de indagar, hasta en sus últimos momentos, los problemas específicos que caigan dentro de la órbita de su respectivo campo disciplinario.

Esta *investigación interdisciplinaria,* por su profundidad y porque comprende tanto el estudio de los problemas sentidos por la comunidad, como aquellos otros que sólo pueden apreciarse cuando se contemplan desde un punto de vista exclusivamente técnico, a diferencia de las investigaciones de tipo empírico y de reconocimiento preliminar, no tiene un límite en su duración. Es una indagación continua que persiste durante todo el tiempo que el proyecto de desarrollo pueda operar, ya que el principio que la sustenta es la convicción de que no existe una dicotomía entre la investigación y la acción, porque ambas son fases de un mismo proceso polar. En Antropología, acción sin investigación es acto impremeditado y sin contenido de propósito socialmente productivo; investigación sin acción, ciencia *pura,* y, consecuentemente, ciencia estéril.

La *investigación básica* o permanente no es sólo interdisciplinaria sino, además, tiene como característica fundamental el ser una *investigación integral,* esto es, una investigación en la que todos los miembros involucrados en ella concuerdan en un denominador común y apoya, recíprocamente, el planteamiento de los problemas con los hallazgos resultantes de la aplicación de técnicas distintas por un personal intercultural.

La integración de la investigación es la grave responsabilidad del antropólogo que dirige, en su totalidad, el proyecto de desarrollo regional, porque es él quien, por su amplia perspectiva universitaria, puede orientar al personal actuante y pesquisante en la indagación de aquellos problemas que, por su polarización cultural, se presentan como los mayores obstáculos para lograr la integración regional que el programa persigue. La integración de los técnicos que intervienen en el equipo de trabajo no es fácil, y requiere una preparación previa y un ajuste psicológico de grupo, puesto que proceden de esferas científicas con formación profesional diversa y con una visión, también distinta, hacia el trabajo de campo que, en esta investigación como en las antecedentes, forma el cimiento sólido del método de *investigación básica integral*. Igual preparación y ajuste merece la reunión en el equipo investigador, de un personal extraído de culturas en conflicto.

La *investigación básica integral* no es una indagación autónoma, es un proceso en marcha que se halla dirigido y regulado por otro tipo de pesquisa que determina cuáles son los problemas que la acción no resuelve, o resuelve incompletamente, y cuáles los problemas que el proceso de cambio o transformación de una situación indeterminada en otra situación nuevamente indeterminada, plantea a la curiosidad del conocimiento para la aplicación práctica.

El procedimiento técnico utilizado para analizar ese proceso acelerado de cambio, que la acción de un programa implementa, es el conocido con la denominación de *estudio de casos*, caracterizado por la limitación de la pesquisa a una unidad del proceso total o a una de sus fases, destacando sus relaciones recíprocas con otras unidades y con el contexto cultural en su conjunto. La unidad estudiada puede ser un patrón de conducta, una institución, una acción implementada o el proyecto regional en su totalidad, tratando de suministrar un cuadro más o menos continuo en el tiempo, de los incidentes que ha sufrido la unidad en cuestión, al quedar sujeta a las fuer-

zas e influencias contradictorias que sobre ella se han ejercido.

Este método de investigación tiene, como el anterior, un carácter de continuidad y permanencia, porque sólo estudiando las secuencias y consecuencias de las acciones ejecutadas pueden acentuarse, modificarse o suprimirse, si sus efectos no son los esperados o previstos cuando se planteó la resolución del problema específico. Este tipo de investigación, por otra parte, puede ser realizado desde dos perspectivas distintas: desde dentro del programa o desde fuera de él. La investigación externa se ocupa del estudio del proyecto regional de desarrollo en su totalidad; la interna, analiza las unidades menores de esa totalidad.

El *estudio de casos,* en efecto, no es ya interdisciplinario ni conducido a término por el personal encargado de la acción y de la investigación básica integrales. Es, otra vez, la grave responsabilidad del antropólogo, suficientemente entrenado y específicamente dedicado a medir las resultantes de las acciones ejercidas en los distintos aspectos de la cultura. Esto quiere decir que no debe confundirse tal tipo de investigación con la supervisión del programa, ni con la cuantificación de los servicios que él mismo imparte, puesto que está dirigido a examinar y a regular el cambio socio-cultural que sufre la región bajo el impacto de las medidas que se toman para su cabal desenvolvimiento.

Un último método, el *método lógico* o conceptual, se basa en los resultados obtenidos por los métodos de investigación precedentes y los incluye. Concede su interés primordial al esclarecimiento, racionalización y objetivación de los conceptos básicos que sirven de instrumento para la síntesis o interpretación de las realidades culturales y sociales. Este método se funda en la lógica dialéctica, y se dirige a la búsqueda de normas con vistas a su aplicación en situaciones interculturales semejantes; presentes en aquellas zonas del país donde aún no se han implementado proyectos regionales de desarrollo integral.

8. *Finalidades sociales*

En cada uno de los pasos laboriosamente recorridos para construir la teoría de la investigación intercultural, han sido señalados contenidos de propósito encaminados a un fin social último que subsume las metas parcialmente determinadas. Esta finalidad es la integración nacional que habrá de alcanzarse por el conocimiento, por la planeación y por el ordenamiento, etapas de un proceso finalista que representa diversos niveles de abstracción.

Sabido es que la finalidad de toda ciencia es adquirir conocimiento y extenderlo para su uso y aplicación; pero existe una distinción, que a muchos parece importante, entre el conocimiento adquirido para su aplicación mediata, el que es asegurado para su aplicación inmediata, y aquél que se destina a regular el uso mediato e inmediato de las aserciones alcanzadas. Debido a ello los hemos situado, respectivamente, en los tres distintos casilleros que componen nuestro cuadro.[152]

El *conocimiento* adquirido mediante el método empírico de trabajo de campo tiene generalmente, como finalidad única, el conocimiento mismo. Trata de comprender la cultura de las comunidades —epicentro y satélites— que constituyen una región intercultural, en sus aspectos totales; pero limitándose a la interpretación formal de la sociedad que cae bajo la observación, sin preocuparse a fondo por los problemas que suscita el *contacto,* ni por la aplicación que puedan tener o no tener los hallazgos de la investigación.

En este primer nivel de abstracción, el *conocimiento* es la finalidad de la inquisición, estimada esta finalidad no sólo en su sentido de propósito, sino, principalmente, en el sentido de término, remate o conclusión. No desconoce, por supuesto, que todo conocimiento, una vez adquirido, tiene una tendencia a ser usado; mas pretende ignorar que las consideraciones prácticas constituyen un estímulo poderoso en la investigación y rechaza, en consecuencia, cualquier motivación basada en tales consideraciones. Acepta, sin embargo, que los resultados de la

investigación, una vez incorporados al cuerpo general del conocimiento social, puedan ser utilizados en una finalidad práctica, esto es, en forma mediata; pero no se inquieta si tales conocimientos permanecen enclaustrados en archivos o bibliotecas sin uso o aplicación, ya que la finalidad que persigue es única y exclusivamente el *conocimiento.*

Tal finalidad estática tiene, congruentemente, una característica más y es su oposición a que el científico social, en su calidad de tal, haga uso práctico de los materiales adquiridos por la inquisición. El papel del científico, supone, queda confinado a la simple obtención de datos y a su descripción objetiva. Si trata de aplicar los conocimientos resultantes de la pesquisa a una situación práctica, sale de las fronteras de la ciencia para introducirse en el campo inherentemente anti-científico de la administración.[153]

El científico social, según tal postura, debe reducirse a ofrecer los materiales de la investigación al *hombre práctico* o de *acción,* para que éste asuma la responsabilidad de aplicarlos según su saber y entender o de arrojarlos al cesto como cosa inútil. Esta delegación de la responsabilidad salva al científico de verse envuelto en juicios de valor sobre lo que es conveniente o censurable y le asegura, se dice, una objetividad manifiesta en el conocimiento de la naturaleza humana.[154]

La posición opuesta es la que considera al conocimiento, no como una finalidad *per se,* sino como instrumento para la consecución de un cambio o reforma social. Por su clara distinción con la postura que antecede, la hemos situado en el segundo nivel de abstracción de nuestro cuadro. La investigación, en este caso, se halla destinada a suministrar las bases para una *planeación social,* en la que debemos distinguir tres etapas sucesivas que corresponden a la naturaleza de las realidades culturales y de las construcciones conceptuales involucradas.[155]

La primera etapa de la planeación está constituida por la *organización,* que se funda en la investigación de los recursos materiales y sociales que tienen posibilidad de

actualización. El reconocimiento preliminar, conforme ha sido señalado, es la técnica de investigación encargada de suministrar este conocimiento que tiene por propósito llenar ciertos requisitos sin los cuales la planeación, en su nivel de *organización*, difícilmente podría ser proyectada.

Los requisitos a que se alude —en un proyecto de desarrollo integral del tipo de los *Centros Coordinadores*, que consideran a la región intercultural como la unidad social más importante susceptible de delimitación— son los que siguen: (1) definición de la situación intercultural e identificación de las relaciones posicionales que en ella guardan las comunidades indígenas y mestizas, para descubrir el epicentro rector, los núcleos secundarios y los satélites, con vista a fijar el sitio o los sitios de donde habrán de partir las acciones por implementar; (2) estimación de la índole y cantidad de los recursos naturales, históricos, demográficos y sociales de que dispone la región y que son inadecuadamente aprovechados por incapacidad técnica, socio-estructural o mágico-religiosa; (3) ordenación de las fuerzas productivas que pueden ser utilizadas por el proyecto para lograr los fines de la integración, en niveles de justicia iguales para los distintos grupos que componen la situación; y (4) asignación de los bienes y del personal necesarios para llevar al cabo la finalidad social que se persigue.

La segunda etapa de la planeación está constituida por la *acción* misma y la exploración básica integral, interdisciplinaria e intercultural, es el tipo de investigación del programa. Puesto que hemos afirmado nuestra convicción de que *investigación* y *acción* son sólo fases de un mismo proceso polar, parece innecesario establecer que todas y cada una de las acciones implementadas por el programa de desarrollo regional, inexcusablemente deben ir precedidas de la inquisición detenida de los problemas que hacen indeterminada la situación intercultural.

La finalidad social de la *acción* es realizar cambios esenciales en el medio ambiente, humano y material, de los grupos que integran la región intercultural, y en las relaciones que existen entre esos grupos, para lograr un

adecuado ajuste ecológico, social y material, y una interdependencia económica que no signifique subordinación sino complementariedad. La consecución de este ideal de la planeación, en el nivel de la *acción*, es necesariamente lenta porque implica una transformación profunda de la situación y es imposible alcanzarla sin una orientación social eminentemente revolucionaria y una base legal que normatice esa orientación. Quiere ello decir que una *acción* social realmente constructiva, sólo puede llevarse a la región intercultural cuando los postulados que rigen la ideología nacional lo permiten.

La investigación que tiene por finalidad la *evaluación*, se funda en el convencimiento de que la planeación es un proceso contínuo que puede ser guiado y dirigido dándole un significado a los cambios, a medida que éstos se suceden. La *evaluación* es capital en todo programa de desarrollo porque ella mide el éxito o fracaso de la acción implementada y el monto y calidad de la participación que toman, en la transformación de la situación indeterminada, los grupos sociales que en ella intervienen.

En el tercer nivel de abstracción hemos colocado la finalidad de la investigación dirigida al ordenamiento, esto es, a la formulación de un sistema coherente de órdenes, reglas o normas de conducta derivadas de la interpretación de las relaciones invariantes descubiertas en la situación intercultural.[156] Esta finalidad encarna cualidades actuantes de eficacia, solidaridad, cohesión, continuidad y equilibrio, en suma, fuerzas de integración, y descansa en la certeza de que las ciencias sociales están equipadas para estudiar, como fenómeno objetivo, los intentos del indigenismo, por alcanzar fines normativos que hagan posible el funcionamiento sin roce de la acción recíproca de los grupos que componen una región intercultural.

9. *Ramas disciplinarias*

Los apellidos que hemos asignado a las ramas del conocimiento social resultantes de la interpretación de las realidades culturales, desde perspectivas distintas, son lo

suficientemente ilustrativos para que ameriten una mayor clarificación. Los conocimientos segmentados, que proceden de la contemplación de esas realidades, desde ángulos tan diversos, no constituyen entidades con propia individuación. La etnostática, la etnodinámica, la etnotécnica, la etnovalórica y la etnonormática son sólo partes, de una unidad de conocimiento, que funcionan en constante interacción e interdependencia. La escuela mexicana ha configurado en una ciencia normativa esa unidad cognoscitiva y le ha dado la designación de Antropología Social, con el significado que le fija esta teoría de la investigación intercultural.

III

INTEGRACION REGIONAL

1. *Contexto histórico*

El hecho de que en México fuese la arqueología la rama de las ciencias antropológicas que primero adquirió un pleno desarrollo, determinó la orientación etno-histórica que, desde su nacimiento, tuvo entre nosotros la Antropología Social. La estructura compleja de las instituciones existentes en la que se enlazan en integrada función elementos de la cultura occidental con elementos procedentes de las diversas culturas precortesianas, difícilmente podría explicarse sin tomar en consideración el contexto histórico.[157] El monto y valor asignado a un conjunto de elementos de una u otra cultura, señalan los distintos *niveles de integración* que las instituciones de una comunidad determinada presentan respecto de la cultura nacional.

El *punto cero* en que se inició el cambio socio-cultural, fijado por la fecha en que se suscitó el primer *contacto* entre el indio, el negro y el europeo, en forma alguna puede pasarse por alto al intentar una interpretación comprensiva de la actual situación de los grupos étnicos que experimentaron, a distancia de más de cuatro siglos, el impacto de la aculturación. En ocasiones, sin embargo, la etno-historia nos lleva más allá de ese *punto cero,* cuando existen bastantes y fehacientes documentos, que hacen entrever cambios de importancia en las viejas culturas indias que trascendieron en la dirección que tomaron las fuerzas contradictorias que, en el momento del primer *contacto* cultural, chocaron violentamente. Tal fue el caso de lo acontecido en la región tzeltal-tzotzil del área maya meridional.

El tipo de poblamiento, descubierto por las investigaciones arqueológicas, para el período floreciente de la antigua cultura maya, nos faculta a inferir, con grandes

probabilidades de acierto, la estructura político-social que entonces prevalecía. *Ciudades-estado* de cultura compleja, originadas en primitivos centros ceremoniales, tenían bajo dominio a una amplia región compuesta por un grupo más o menos numeroso de comunidades campesinas de cultura *folk*. Estas comunidades *folk* se hallaban, a su vez, organizadas en derredor de sus respectivos centros ceremoniales secundarios y terciarios. Entre el centro ceremonial principal, núcleo de la *ciudad-estado*, y las comunidades *folk* que en su torno giraban, existía una interdependencia tal que, cuando algún suceso, hasta hoy no identificado, la interfería, el resultado final era el rompimiento de la estructura penosamente elaborada.[158]

La organización y desorganización sucesiva del sistema *ciudad-estado* con *hinterland folk*, puso, en distintas épocas, el control de la interdependencia en manos, primero, de linajes mayas; más tarde, de linajes nahuas. Al sobrevenir la conquista, la grande área maya se encontraba en pleno período de desorganización y la zona tzeltal-tzotzil, de nuestro particular interés, no representaba una excepción en la extendida desintegración regional. Las comunidades *folk*, aisladas, independientes y hostiles entre sí, ofrecieron poca resistencia al conquistador. Este organizó en Ciudad Real —hoy Ciudad Las Casas— una urbe señorial bajo las pautas del burgo europeo medioeval; pero, además dió forma a una integración regional que siguió, paso a paso, los patrones culturales mayas que configuraban a la *ciudad-estado*. De la conversión de los patrones dispares surgió una rígida estructura de castas que fijó, al núcleo ladino dominante, un *status* de manifiesta superordinación y, al *hinterland* indígena, deberes estrictos respecto a la ciudad; reconstruyendo así una interdependencia, de base fundamentalmente económica, que obligó a una interacción constante a indígenas y ladinos.

La guerra para la Independencia, con la declaración de igualdad de todos los mexicanos, no fue capaz de romper la estructura colonial económica, y la superestructura de castas, que llegó hasta nuestros días con vigor inusitado. Las comunidades indígenas, subordinadas a la ciudad, son

el sostén de ésta. La ciudad ofrece, en reciprocidad, al *hinterland* campesino una serie de servicios especializados que cela con exclusividad e impide que se desarrollen entre los comuneros sometidos. La Revolución, con sus programas de restitución y dotación agrarias y su política de proteción al trabajador asalariado; con más, la integración nacional que lleva al cabo con la construcción de caminos que ligan a las lejanas provincias con el centro del país, ha resquebrajado profundamente la antigua estructura, pero no la ha destruído del todo.

Hoy, como en la Colonia y como en la antigua época precortesiana, las comunidades indígenas *folk* se presentan como partes de un sistema constituído por un núcleo dominante ladino —mestizo o nacional— en derredor del cual giran, como satélites, los pueblos indios. Entre una y otra comunidad indígena no existen relaciones directas de importancia; la interación entre una y otra comunidad se realiza al través del núcleo rector. La posibilidad de que los elementos urbanizantes o modernizantes hubiesen podido actuar sobre las comunidades *folk,* se vio siempre estorbada, y aun se ve en la actualidad, por los intereses económicos y sociales de la ciudad. La permanencia de la gran masa india en su situación de ancestral subordinación, con el goce de una cultura *folk* fuertemente estabilizada, no sólo fue deseada por la ciudad, sino aun impuesta en forma coercitiva. Unos cuantos elementos de las culturas nativas, sobre todo aquellos que chocaban con valores morales y religiosos o que dificultaban la superordinación del núcleo ladino, fueron substituídos por elementos de la cultura occidental. La subsistencia de esos cambios fue puesta bajo la responsabilidad de un grupo de intermediarios indígenas y ladinos que actuaron, y actúan todavía, como enlace entre las culturas en conflicto.

Un desarrollo histórico muy semejante al aquí descrito, tuvo lugar en los diversos grupos étnicos de Mesoamérica. La persistencia en la mayoría de ellos de un sistema solar de mercado, regido por una ciudad mestiza, señala la difusión de un patrón de *integración regional* que, en la zona tzeltal-tzotzil de Chiapas, se presenta con claridad

manifiesta. El establecimiento, realizado ya o previsto, de proyectos regionales de desarrollo integral en Ixmiquilpan, Tlaxiaco, Huautla, Chilapa, Papantla y otras ciudades mestizas dominantes, está determinado por la existencia de *regiones interculturales* que, la realidad del trabajo de campo aplicado, puso frente a nuestros ojos. Este sistema, resultante de un precipitado histórico, no es fácil de modificar si las acciones que se ejercen para su modernización se dirigen unilateralmente a uno de los sectores de la ecuación: el indígena o el ladino. Su funcionamiento, como un todo integral, amerita un ataque holístico dirigido, por una parte, a la industrialización del núcleo ladino y, por la otra, a la elevación de los niveles socioculturales de integración de las comunidades indígenas. La destrucción de la interdependencia entre el núcleo y sus satélites no es, ciertamente, la meta sino el justo y humano desenvolvimiento de esa interdependencia, para que las partes que en ella intervienen deriven beneficios mutuos.

La aceleración de este proceso de integración, y su encauzamiento por sendas exentas de violencia y fuerza, es la función eminente de la acción indigenista. Mas, para llegar a este punto en el camino de la teoría y la práctica, fue indispensable un penoso recorrido que resolvió innúmeras contradicciones y conjugó fuerzas opuestas.

2. *Definición del indio*

La aplicación de las Ciencias Sociales en el ámbito trascendente de la acción gubernamental —reformas en la tenencia de la tierra, regulación de las relaciones entre los factores de la producción, nuevos sistemas de educación de las masas y conceptos de bienestar en la salubridad— realizada en los inicios de la Revolución de 1910 a muy bajo nivel técnico, ajustándose después a las normas estrictas de las disciplinas científicas, ha venido creando en México una teoría social extraída de la experiencia directa del trabajo de campo aplicado.[159]

Esta afirmación es particularmente justa en cuanto se refiere a la Antropología Social, disciplina que está sien-

do utilizada como instrumento para resolver los problemas que derivan de la heterogeneidad cultural del país, y, consecuentemente, de la existencia de grupos de población subdesarrollados que no participan plenamente de la vida cultural y económica de la nación.

En manifiesta situación de subdesarrollo se encuentra la gran mayoría de los grupos étnicos de cultura indígena, cuya atención e integración dentro del sector nacional mayoritario, ha sido preocupación constante de quienes tuvieron alguna vez que ejecutar planes de trabajo en las distintas ramas de la administración. Los métodos puestos a prueba, tanto en sus éxitos como en sus fracasos, rindieron valiosas experiencias, que desembocaron en la formulación de una política indigenista que llegó a su madurez con la concepción de una investigación y una acción integrales en la implementación de los programas de desarrollo de las comunidades indígenas.[160]

La importancia de la orientación social, que a las ciencias antropológicas imprimieron los estudiosos mexicanos, puede medirse si sabemos que, en los albores de la Revolución, las preocupaciones de los investigadores extranjeros estaban dirigidas a recuperar para la posteridad el recuerdo y la memoria de las culturas primitivas no contaminadas, que estaban desapareciendo al entrar en relación con los europeos. Los efectos mismos del contacto sobre las culturas bajo asedio, y los problemas originados por la imposición coercitiva de elementos culturales extraños, carecía de interés.[161]

Fue el impacto producido por la Revolución, indudablemente, lo que hizo reaccionar a los estudiosos mexicanos contra la falta de visión social y proclamar, desde 1916, la escasa trascendencia que tenían, para las comunidades estudiadas, las monografías meramente académicas y las investigaciones *puras* si no estaban encaminadas o servían de base para una acción práctica.

El escaso y apresurado conocimiento que se tenía de la realidad mexicana, presentó la heterogeneidad cultural del país como una *pulverización* de comunidades independientes, sin conexión definida dentro de la estructura social

de la nación. Los estudios de comunidad que se sucedieron hasta comprender a la casi totalidad de los grupos étnicos de cultura indígena, por razones derivadas de la técnica de investigación en uso, limitaron el campo de observación a sociedades diminutas que se tomaron como tipo. Los estudios, en su mayoría estáticos, dieron, como resultados positivos, el conocimiento detallado de la organización social de las comunidades, sus formas de cultura modificadas por la convivencia con la cultura nacional y un retrato, exacto y dramático, del gran atraso evolutivo en que muchas de ellas se encontraban.[162]

Pero esos estudios exhibieron a las comunidades bajo análisis como entidades aisladas, autosuficientes y etnocéntricas; lo cual sólo era parte de la verdad. Además, limitaron la investigación a un conjunto definido de individuos catalogados como indios. Lo que antecede explica la importancia exagerada que se dió a la definición del indio y de *lo indio* durante todo un lapso que alcanzó hasta la celebración, en 1949, del II Congreso Indigenista del Cuzco, donde esta preocupación epistemológica alcanzó su clímax.[163]

En efecto, durante algún tiempo se consideró en México, como en muchos otros países mestizo-americanos, que era indispensable definir al sujeto de la acción indigenista y delimitar el campo de aplicación de las actividades dirigidas a favorecer la aculturación de las comunidades subdesarrolladas. Esta idea sobrevino, en gran parte, bajo la influencia de patrones de acción individualistas que tuvieron su origen en países altamente industrializados y que tenían, entre sus preocupaciones, la de tratar con remanentes de una antigua población indígena numerosa que había quedado reducida al *status* de una simple minoría.

En esos países, los grupos indígenas se encontraban sujetos a una definición legal que los enclaustraba en reservaciones y los mantenía, de hecho, aislados de la vida económica y cultural de la nación. En tales circunstancias, era lógico que la definición de lo que era un indígena tuviese una importancia capital, ya que de esta definición derivaba, como implicación práctica, la inclusión en las

reservaciones de aquellos individuos que mostraban características definidas como indígenas.

Desaparecido el viejo criterio racial, por inadecuado, se idearon otros criterios: el lingüístico y el cultural, entre otros, encaminados a lograr esa definición. Pero en todos los casos el campo de aplicación de la acción indigenista, destinada al tratamiento de esos grupos, se encontraba claramente limitada por la frontera de las reservaciones y por la población que dentro de ellas había sido segregada.

Sin embargo, en el caso de los países mestizo-americanos, la definición del indio no era fácil ni aun acudiendo a la suma de los criterios definitorios mencionados, ya que la línea que separa a indígenas y mestizos en tales países es en tal forma borrosa, que ni el criterio racial, ni el cultural, ni el lingüístico, bastaban para llegar a una buena definición del sujeto de la acción indigenista.

Las dificultades prácticas para operar en tales circunstancias, atendiendo exclusivamente a aquellos que podían ser definidos como indios, eran a tal punto insuperables, que hubo de abandonarse la idea de una definición personal, propia de las sociedades que tienen en alta estima los derechos del individuo, para intentar otra de tipo social que pusiera un énfasis preciso en el grupo organizado.

Esta sobrevino por el desarrollo de los estudios de comunidad, que hicieron ver cómo los antiguos grupos étnicos de estructura tribal, que existían antes de la Conquista y que persistieron durante gran parte de la época colonial, habían quedado reducidos a una *pulverización* de sociedades parroquiales en las que podían observarse formas culturales que todos estaban acordes en calificar como indígenas.

Este paso llevó, de la definición personal, a la definición social, con implicaciones de procedimiento en el trato de los grupos étnicos, que representaron un paso considerable en la comprensión del indio; pero la acción práctica implementada en esos grupos hizo ver que tal definición, no obstante sus ventajas, no bastaba aún para interpretar la situación en su cabal complejidad.

En efecto, los sociólogos de la educación habían ideado,

por entonces, los métodos de la *incorporación* para contender con los problemas de las poblaciones campesinas e indígenas que el liberalismo no supo o no quiso comprender, y fue consecuente que al implementarse esos métodos se pulverizara el problema de acuerdo con la multiplicidad de comunidades existentes en el país. No obstante la inconsistencia de los contenidos de propósito de la política incorporativa, sus métodos representaron un avance innegable.[164]

En su esencia, los métodos de la incorporación se hallaban basados en la inducción del cambio cultural mediante un proceso educativo que abarcaba a toda la comunidad —eje filosófico de la escuela rural mexicana, desde las tempranas épocas de la *Casa del Pueblo*—. Esos métodos propugnaban por la acción multilateral, que consideraba todos los aspectos de la cultura de comunidad, y ponía especial importancia en el factor económico como instrumento adecuado para lograr el desarrollo armónico y la integración de los grupos subdesarrollados. La concepción de una investigación integral y de una acción del mismo tipo sobre la comunidad, con la definición precisa de lo que debía de entenderse por comunidad indígena, marcó un paso adelante en la teoría social y un avance considerable en el tratamiento efectivo de los indígenas.

Mas la teoría social no se detuvo ahí. Estudiosos extranjeros y nacionales se dieron a medir el desarrollo de las comunidades, investigando los escalones que conducían, de una comunidad primitiva o *folk*, a una sociedad urbana occidentalizada. Implícito estaba el descubrimiento de las leyes del cambio cultural para que, conocidas éstas, se pudiera prever la respuesta de una comunidad primitiva o *folk* a las acciones progresistas directa o indirectamente implementadas. Lo importante era la comunidad y la inducción en ella de los elementos urbanizantes o modernizantes que elevaran sus niveles de aculturación.

Por razones metodológicas, tanto en el estudio de la comunidad *folk*, como en el de la urbana, se volvió a considerar a esas sociedades como entidades aisladas, sin tomar en cuenta sus inter-relaciones totales, esto es, sus conexio-

nes regional y nacional. Hizo, además, caso omiso del factor histórico, que de haberse tenido en cuenta hubiera alcanzado a concebir el fenómeno de la integración del *continuum folk-urbano* como un sistema funcional coherente.[165]

Sin embargo, se había dado un paso más en la formulación de una teoría antropológica con visos de aplicación práctica. Por vez primera, enfáticamente, se había tomado en consideración la existencia de lo urbano como factor capaz de realizar modificaciones trascendentes en la cultura de una comunidad india. Por otra parte, la teoría social, al sufrir la adición que antecede, actuaba, no ya bajo el supuesto de la *incorporación* de elementos nuevos en una cultura pasivamente receptora, sino de una interacción entre lo urbano y *lo folk,* es decir, actuaba teniendo en mente el proceso de aculturación.

3. *Región intercultural*

La delimitación del campo de aplicación de la acción indigenista, mientras tanto, había encontrado dificultades que no podía superar a base del concepto de comunidad autosuficiente y autocontenida. Los indígenas, en realidad, rara vez viven aislados de la población mestiza o nacional; entre ambos grupos de población existe una simbiosis que es indispensable tomar en cuenta. Entre los mestizos, residentes en la ciudad núcleo de la región, y los indígenas, habitantes del *hinterland* campesino, hay, en verdad, una interdependencia económica y social más estrecha de lo que a primera vista pudiera aparecer.

Fue precisamente la organización del primer proyecto regional de desarrollo integral establecido en una zona indígena, la que descubrió la forma y el mecanismo de interacción que, en el curso de cuatro siglos de *contacto,* habían construído las comunidades indígenas y mestizas para integrar una vida común en un mismo territorio. La aplicación de ese programa de desarrollo hizo ver, en la práctica, que no era posible inducir el cambio cultural tomando a la comunidad como una entidad aislada, por-

que ésta, no obstante su autosuficiencia y su etnocentrismo, en modo alguno actuaba con cabal independencia, sino que, por el contrario, sólo era un satélite —uno de tantos satélites— de una constelación que tenía, como núcleo central, a una comunidad urbana, mestiza o nacional.

La población mestiza, en efecto, radica casi siempre en una ciudad, centro de una región intercultural, que actúa como metrópoli de una zona indígena y mantiene, con las comunidades subdesarrolladas, una íntima conexión que liga al centro con las comunidades satélites. La comunidad indígena o *folk* era parte interdependiente de un todo que funcionaba como una unidad, en tal forma que las acciones ejercidas sobre una parte repercutían inevitablemente sobre las restantes y, en consecuencia, sobre el conjunto. No era posible considerar a la comunidad separadamente; había que tomar en cuenta, en su totalidad, al *sistema intercultural* del cual formaba parte.

Las consecuencias que tiene esa repercusión y la dinámica de las reacciones producidas por las actividades ejercidas, ya sea en las comunidades satélites o en su epicentro, con la identificación de los factores que intervienen en la integración intercultural, se consideró, desde entonces, de una gran importancia práctica. El estudio e investigación de la comunidad aislada, según la realidad lo había demostrado, carecía de importancia trascendente si no se consideraba y otorgaba el énfasis debido a la interdependencia socio-económica de esa comunidad respecto al núcleo, en derredor del cual giraba; tal estudio e investigación resultaba insuficiente si, al mismo tiempo, no se estudiaba e investigaba el complejo sistema de *integración regional* en su totalidad, comprendido en él, de modo prominente, el núcleo mestizo, en cuya órbita giraban como satélites las comunidades *folk*, indígenas y no indígenas.[166]

Debido a tal accidente, la definición de la comunidad indígena como sujeto de la acción indigenista, fue incrementada por el concepto de *región intercultural* y por la definición de lo que ese concepto sociológico significa; puesto que con ello no sólo se identificaba a la población que había de quedar sujeta a la acción gubernativa, sino

al mismo tiempo se delimitaba el campo físico o geográfico de aplicación de un proyecto de desarrollo de comunidades.

Basándose en ese hecho, que la realidad del trabajo de campo aplicado puso frente a nosotros, hubo de re-estructurarse el primer proyecto regional de acción integral que, con la denominación de *Centro Coordinador de la Región Tzeltal-Tzotzil,* representó un paso adelante en la formulación de la teoría antropológica mexicana.

La definición del indio y de *lo indio* dejó de tener importancia trascendente, así como el estudio del *continuum folk-urbano;* lo importante era el desarrollo integral del sistema, esto es, de la *región intercultural,* comprendidos indios, mestizos y ladinos, ya que la mutua dependencia los conectaba tan inextricablemente que no era posible pensar en el mejoramiento de unos sin buscar la elevación de los otros. Tampoco era de importancia práctica descubrir o investigar los distintos *niveles de aculturación,* sino que presentaba mayor urgencia él conocimiento de los *niveles de integración intercultural* de las comunidades respecto al núcleo urbano, mediante el estúdio del grado mayor o menor de interdependencia, ya que, mientras menor era ésta, menores eran, también, los niveles totales de integración socio-cultural.

La implicación práctica de la formulación del problema bajo el nuevo concepto de *integración regional,* en oposición al de comunidad aislada, fué de gran monta. La elevación de los niveles de aculturación debía encauzarse, no por un acento exagerado en el proceso educativo o por la inducción de elementos culturales nuevos en una comunidad determinada, sino por el fortalecimiento de la interdependencia y su juego armónico, poniendo un énfasis decisivo en el factor de integración que rige la interacción de *etnias* y *culturas.*

Si las comunidades más aisladas eran las menos dependientes, y sus ligas en el núcleo rector sumamente tenues, la política a seguir era la de ligar esas comunidades al sistema en forma adecuada, romper su aislamiento, fortalecer sus ligas con el núcleo y, para ello, era necesario

acudir al desarollo expedito de los medios de relación —caminos y lengua nacional— como los instrumentos más apropiados para elevar los *niveles de integración sociocultural* y, en un futuro previsible, lograr, como objetivo básico, la constitución de una región cultural homogéneamente integrada, con tono y perfil propios, que funcionara muellemente en el conjunto de regiones culturales que componen la gran sociedad nacional.

La re-estructuración del primer proyecto de desarrollo integral y la creación de nuevos centros coordinadores en diversas zonas indígenas del país, al dar forma práctica a ese concepto de *región intercultural,* puso todos sus esfuerzos en el tratamiento no ya de las simples comunidades indígenas y de los individuos en ellas comprendidos, sino, además, en la adecuada atención del núcleo mestizo rector, esto es, de la comunidad nacional que actúa como metrópoli de la zona.

El desarollo regional tomó así en consideración no únicamente al indígena, sino también al mestizo, es decir, consideró como sujeto de la acción indigenista a toda la población que habita en una región intercultural. Conforme a esta manera de concebir la acción indigenista en las comunidades subdesarrolladas, la definición del indio tiene interés solamente para definir en qué región debe ejercerse dicha acción.

Para llegar a formular las normas que rigen las actividades implementadas bajo tal punto de vista, la investigación y la acción indigenista contaron con la experiencia que suministraron planes de desarrollo de comunidades, iniciados en 1922 entre la población del Valle de Teotihuacán y proseguidos por el trabajo de las misiones culturales, las casas del pueblo, las brigadas de mejoramiento, los centros de capacitación y las comunidades de promoción de la Secretaría de Educación, del Departamento de Asuntos Indígenas y de la Dirección que sucedió a esta última agencia.

La importancia práctica que tuvo para México el abandono de la vieja idea de definir al indio como individuo y el proceder de acuerdo con tal definición, puede medirse

por el éxito que han tenido los proyectos de desarrollo regional integral implementados en distintas zonas indígenas del país. Las actividades económicas, sanitarias, educativas y de promotoría, se realizan en toda el área de competencia de los *Centros Coordinadores,* sin pensar en que estas actividades estén exclusivamente encaminadas a beneficiar a la población que vive en comunidades indígenas; ya que pudo observarse que el desarrollo de esas mismas actividades, en la ciudad que actúa como metrópoli de la región, sirve también para elevar las condiciones de vida de las poblaciones satélites que giran en su derredor.

La modernización u occidentalización de la ciudad mestiza, resulta factor capital para lograr el mejoramiento de la situación indígena. La integración regional, favorecida por la construcción de una red vial que ligue estrechamente a las comunidades satélites con el núcleo rector, facilita grandemente el acceso a las comunidades indígenas aisladas, para llevar hasta ellas los beneficios de la acción indigenista en sus programas de desarrollo económico, de salubridad y de educación.

La organización de una campaña continuada de castellanización, es decir, de difusión de la lengua nacional, basada en la previa alfabetización en la lengua vernácula, es otro factor de integración regional importante que hace más fácil llevar a las comunidades monolingües los beneficios de la acción integral implementada por los *Centros Coordinadores.*

En esta forma los programas de *aculturación* que desarrollan las distintas agencias de acción indigenista —particularmente el Instituto Nacional Indigenista— vienen propiciando integraciones regionales que, al mismo tiempo que permiten introducir elementos básicos de la cultura industrial en el aspecto tecnológico, conservan aquellos aspectos de la cultura indígena que dan a la integración regional sus características distintivas, su *ethos,* sin que la persistencia de esas características culturales impidan el mejoramiento de las condiciones generales de vida de los indígenas y mestizos que componen la situación intercultural.

4. *Agentes de aculturación*

Para llenar su cometido los organismos de acción integral nominados implementan, en la *región intercultural* que tienen bajo su responsabilidad, meditados programas de *aculturación* inducida, que ponen en marcha utilizando los servicios de un personal que tiene características distintivas notorias.

En la dinámica de la *aculturación* tienen importancia relevante los individuos específicamente encargados de inducir el cambio cultural. Si el proceso ha de encauzarse en forma que no levante barreras de resistencia insuperables, esos individuos deben proceder de la cultura subordinada y no sólo de la cultura dominante.

La posibilidad de introducir nuevos elementos en sociedades altamente integradas no es de ocurrencia común; si esos elementos son impuestos *desde fuera* difícilmente son aceptados. En casos de evidente coerción el resultado inevitable es el *shock cultural* y, en consecuencia, la desintegración del grupo y la desorganización de la cultura. En cambio, la aceptación de lo nuevo es fácil psicológicamente cuando es impuesto *desde dentro* por individuos que proceden del grupo propio.

Quiere esto decir que el proceso de *aculturación* no debe implementarse directamente sobre la comunidad sino por intermedio de individuos extraídos de la misma, cuyo *status* adscrito y posición dentro de ella, les permita desempeñar el papel de innovadores, de vehículo de aquellos elementos extraños que se considere conveniente introducir, de instrumento de modificación de elementos tradicionales que se tengan por nocivos, de catalizadores de la evolución progresista del grupo, en fin, de promotores del cambio cultural.

Si las comunidades indias fuesen totalmente cerradas y no existiera entre ellas y el núcleo mestizo que las rige una interacción constante, tales promotores no podrían encontrarse. De hecho, el aislamiento o la autosuficiencia de las comunidades nunca llega a extremos tales que las haga completamente impermeables al cambio, y siempre

es posible hallar en su seno a individuos —desajustados sociales en quienes la individuación y la secularización han logrado niveles ostensibles— que, inconformes con las normas y valores del grupo propio, están prestos a convertirse en agentes de *aculturación*.

Sabemos, por otra parte, que las comunidades indígenas que sobrevivieron al impacto de la Conquista y la Colonización —primer *contacto* con el hombre de Occidente— acudieron al sincretismo y a la reinterpretación para ajustar, dentro de su estructura social, los patrones culturales exóticos que el grupo dominante les impuso como condición de supervivencia. El mantenimiento de los patrones extraños, implicó el desarrollo de una serie de medios de relación entre el grupo dominante y la cultura bajo asedio, que fue la base que dió vida a la interacción entre el núcleo mestizo y las comunidades satélites. Las relaciones entre ambas sociedades hicieron necesaria la existencia de intermediarios que tienen, como rol específico, el muelle sostén del funcionamiento de la interdependencia.

Estos intermediarios constituyen la fuerza de trabajo de donde debe extraerse al personal básico que implemente los programas de *aculturación*. Unos pertenecen al núcleo dominante; otros, a las comunidades satélites subordinadas; pero ambos tienen un conocimiento adecuado de las motivaciones y metas que persiguen las culturas en conflicto y manejan aceptablemente los medios de relación —lengua, etiqueta, vías de acceso— que hacen posible los *contactos*. Los intermediarios que proceden del grupo dominante, sin embargo, tienen como grave inconveniente el de estar catalogados, por las comunidades indígenas, como agentes encargados de mantener la superordinación del núcleo; debido a estos precedentes, la inducción de lo nuevo, por tales intermediarios, es considerada como simple medio de facilitar la sujeción indígena y, aunque ello no impide su utilización como agentes de *aculturación*, sí limita su empleo a categorías específicas de la cultura que se hallan fuera del foco cultural.

No rezan tales inconvenientes con los intermediarios

que proceden del seno mismo de las comunidades satélites. Ciertamente estos intermediarios no son siempre bien vistos por el grupo propio, ya que frecuentemente se apartan de las normas establecidas por la cultura. No obstante, su conocimiento de los medios de relación los hace indispensables al grupo que, de otro modo, se vería obligado a soportar a intermediarios ladinos para que llenaran la función de mantener en juego la interacción entre el núcleo y sus satélites.

Aprovechándose de tal situación, estos intermediarios, que por lo común gozan de un elevado *status* adscrito, adquieren en su comunidad, desde temprana edad, una posición clave que, de no ocurrir tal circunstancia, sólo hubieran ganado con la ancianidad. La posición de líderes o rectores del grupo, de cualquier manera, los sitúa en posición ideal dentro de la cultura para inducir elementos nuevos que sean aceptados para su asimilación cabal o para su reinterpretación y ajuste, sin que el hecho provoque resistencias insuperables o trastornos desmoralizadores.

Los resultados obtenidos mediante el empleo de tales intermediarios en los programas de integración nacional que implementan los *Centros Coordinadores* son en extremo alentadores. Llevan la designación lógica de *promotores del cambio cultural,* y, establecidos en el seno mismo del grupo propio, contando sólo con una suma de pequeños conocimientos, asistencia técnica periódica y oportunamente suministrada son, en verdad, sorprendentes los resultados que muchos de ellos lograron alcanzar como agentes de *aculturación,* al promover la transformación progresista del grupo propio y su integración al núcleo regional.

Los promotores culturales, en su mayoría semialfabetos y con muy bajos niveles de instrucción, desbrozan el camino, lo abren y dan los primeros pasos en esa ruta ascendente que es el proceso de *aculturación.* Puesto éste en marcha, las reacciones que produce son a manera de reacciones en cadena: la introducción de un elemento nuevo en una categoría determinada de la cultura, repercute inevitable y a veces insospechadamente sobre otras

categorías o sobre la totalidad de ellas, en tal forma que crea incentivos y necesidades mayores que no está a la altura de los promotores resolver.

La cultura no es una simple adición de categorías, sino una integración armónica y funcional de los elementos que la componen. Las acciones ejecutadas sobre una de las categorías, modifica la estructura en su complejidad total. Los cambios en la cultura, sin embargo, no se suceden tan bruscamente que sea del todo imposible entrenar y capacitar más y más a los promotores culturales a efecto de que se mantengan a ritmo con la sucesión interminable de cambios.

Los promotores, al elevar sus niveles de aspiración, son, sin duda, los primeros en pretender una capacitación que los faculte para contender con las situaciones creadas y poder, así, sostener su posición relevante en una comunidad en proceso de cambio. Una agencia destinada a la capacitación de los promotores, con el nombre de *Escuela Formativa de Promotores Culturales,* ha sido prevista y de hecho funciona ya en los *Centros Coordinadores.* En ella, sobre la preparación básica común, se pretende especializar a los promotores en actividades específicas destinadas a llenar requerimientos manifiestos en las comunidades. Promotores culturales particularmente entrenados en administración pública, educación fundamental, salubridad, actividades agropecuarias, cooperativismo, etc., saldrán de la escuela que en la actualidad inicia sus primeras labores.

La formación de promotores, agentes de *aculturación* de base, implica un equilibrio en la capacitación que no es fácil de lograr ni de mantener. El grado a que deben llevarse los progresos de individuación y secularización en la aculturación misma de estos agentes de cambio, no siempre se encuentra bajo control y su óptimo se encuentra determinado por factores ajenos al proceso de escolarización, como lo son las transformaciones ocurridas en el grupo propio del cual procede el promotor. El peligro de que un promotor se desarraigue de su nativo *habitat* y se divorcie de su cultura debe siempre tenerse en cuenta.

El ajuste, mayor o menor, que la personalidad de un promotor guarde con su medio cultural, es decisivo para medir los efectos que en esa personalidad pueda producir la inducción masiva de elementos de una cultura distinta a la suya. El peligro de una desorganización en la personalidad es mayor en aquellas sociedades que participan de muy bajos niveles de *aculturación,* ya que la inducción revolucionaria de elementos nuevos, a que tiende el promotor altamente aculturado, puede hacerle perder su *status* adscrito y su posición de líder en el grupo propio. De sobrevenir este suceso, el promotor perdería efectividad y valor como agente de *aculturación.*

Para obviar tales inconvenientes, y sin abandonar por un momento la capacitación futura que persigue la escuela formativa, se pone en manos de los intermediarios ladinos el proceso de *aculturación,* al nivel en que lo dejan los promotores indígenas. En el programa integral que implementan los *Centros Coordinadores* se encomiendan a estos agentes tareas especializadas de bajo nivel técnico. Maestros rurales, enfermeros, trabajadoras sociales, prácticos agrícolas, oficiales en distintas artesanías, todos ellos sin grado académico, son suficientemente entrenados para suministrar a las comunidades indígenas conocimientos y habilidades superiores a las que pudieran proporcionarles los promotores. Este personal, a pesar de su bilingüismo y relación con el medio indígena, forma ya parte de los agentes de *aculturación* extraños al grupo en cuyo seno actúan.

Sobre el estamento anterior quedan colocados, en la jerarquía de los *Centros Coordinadores,* el conjunto de técnicos y profesionistas, especializados en ciencias o disciplinas aplicadas, bajo cuya responsabilidad se encuentra la ejecución de los programas de desarrollo integral: médicos, agrónomos, economistas, educadores, ingenieros de caminos, sanitarios e hidráulicos; arquitectos, trabajadoras sociales, oficiales sanitarios, enfermeras visitadoras, prácticos agrícolas, inspectores escolares, etc. Este personal, que por lo general ignora la lengua o lenguas indígenas habladas en la región, se apoya en los intermediarios indígenas

y ladinos para ejercer sus actividades; éstas no se limitan a la atención exclusiva de las comunidades indígenas, sino al desenvolvimiento integral del sistema regional, esto es, del núcleo y sus satélites.

En los *Centros Coordinadores,* al personal de grado académico se le señalan funciones de investigación, aplicación, enseñanza y asesoría técnica. Procede, como es lógico suponer, de la cultura dominante y tiene, en consecuencia, actitudes y estereotipias frente al indígena, que tratan de corregir lecturas informales de Antropología General y estudios sobre las culturas particulares de la región para que, el conocimiento del medio en que actúa, aunado al conocimiento mejor de sí mismo, le permita comprender la estructura económica y social del sistema del que forma parte y cuyo desarrollo e integración será la meta de sus esfuerzos. La coordinación, el intercambio de ideas, observaciones y experiencias, hace fecunda esta labor que consolida y afina las transformaciones obtenidas por los agentes de *aculturación* indígenas y ladinos.

El personal antes enumerado —en sus tres niveles, básico, medio y técnico— se encuentra bajo la dirección responsable y única de un antropólogo. En derredor de éste y como auxiliares en la dirección y asesores en la planeación y ejecución del trabajo integral, se encuentra un grupo de técnicos y profesionistas de alta capacidad que, por la experiencia adquirida en otros programas de desarrollo de comunidades o por estudios post-graduados, son colocados en las posiciones de más alta responsabilidad. Este grupo de asesores de la dirección, está integrado por un economista, un maestro en salud pública, un maestro en educación fundamental, un lingüista, un antropólogo auxiliar y un contador-administrador. El antropólogo auxiliar tiene, por encomienda principal, la medición del cambio cultural obtenido y sus repercusiones sobre la cultura subordinada. El contador-administrador tiene a su cargo la ejecución del programa en lo que a su financiamiento y balance presupuestal se refiere.

El director del organismo destinado a promover el desarrollo integral de un sistema regional —*Centro Coordi-*

nador— es un antropólogo y no un funcionario meramente administrativo, a diferencia de lo acostumbrado en los países dependientes, porque el centro de interés en uno y otro caso es distinto. Para las potencias coloniales el antropólogo, subordinado al funcionario administrativo, es el instrumento que facilita la explotación de los recursos humanos y naturales del territorio bajo dominio. En nuestro caso el contador-administrador se encuentra subordinado al antropólogo, porque la meta que se persigue es la integración y desarrollo de una región, de sus recursos y habitantes, y se supone que el especialista en ciencias sociales es quien está mejor dotado para tratar los problemas de convivencia que surgen del *contacto* de grupos humanos que participan de culturas diferentes.

5. *Criterio antropológico*

Al tomar bajo su responsabilidad el gobierno mexicano la acción coordinada para el mejoramiento de las comunidades subdesarrolladas y su ulterior integración en la cultura nacional, no hace distinción legal entre las poblaciones indígena y mestiza, porque considera que cualquier discriminación a este respecto representa un factor que obstaculiza la integración regional, ya que sitúa a una parte de la población en un *status* legal separado de la población total.

Si bien es cierto que la adopción de medidas especiales de protección para las instituciones y las personas indígenas, permite la conservación de éstas y evita, hasta cierto grado, la explotación que sufren por personas o agencias económica, social y políticamente colocadas en posición de dominancia, también es cierto que tales medidas especiales, si se mantienen permanentemente, implican un principio de segregación que estorba, si no es que impide, la integración regional y nacional.

Cuando las leyes generales del país son lo bastante avanzadas en materia social para permitir un trato justo al trabajador agrícola o industrial, con ello es suficiente, si se busca su adecuada interpretación y aplicación, para

proteger a las personas y a las instituciones de los núcleos indígenas subdesarrollados. Parece que en tales casos, más que la adopción de una legislación tutelar, lo conveniente sería la correcta difusión del criterio antropológico entre los agentes encargados de implementar cualquier acción en las zonas indígenas para que, con el conocimiento preciso del contexto cultural en que esta población se desenvuelve, puedan interpretar debidamente las leyes generales del país que estipulan un trato justo para todos.

Este criterio antropológico, es decir, la instrucción en los principios fundamentales de las ciencias sociales, deviene indispensable en jueces y otros agentes gubernamentales que ejercen autoridad en las regiones interculturales. Es indudable que, en la situación intercultural, las leyes que regulan las relaciones humanas sólo pueden tener significado trascendente si se ajustan a las variables condiciones del contexto social y no apegándose a una rígida interpretación literal.

La difusión de conocimientos en ciencias sociales en México, se encuentra adelantada entre los profesionistas de la medicina que se ocupan de resolver los problemas que emergen de las malas condiciones sanitarias de las poblaciones rurales. La extensión de esta difusión a los agrónomos y otros técnicos apenas se inicia.

Pero, además de la aplicación de este criterio antropológico, es conveniente hacer notar que la acción indigenista no tiende, en modo alguno, a fortalecer los valores y las instituciones de las comunidades indígenas para que éstas se conserven, permanentemente, como tales. La tendencia principal de la acción en materia indigenista es la de promover el cambio cultural, la de inducir el proceso de aculturación en las comunidades indígenas subdesarrolladas, para que, cuanto antes, se integren a la gran comunidad nacional.

Al implementar esta acción, en ninguna forma lo hace de modo coercitivo, apelando al recurso de la fuerza y la coacción moral. La experiencia de cuatro siglos de compulsión para que los indígenas abandonasen las formas de vida heredadas de sus antepasados, ha mostrado la ineficacia de

las medidas coercitivas para conseguir un cambio duradero. La utilización de antropólogos y otro personal especializado en ciencias sociales que tienen, obligatoriamente, el conocimiento de los procesos que rigen el cambio cultural y las resultantes que se originan mediante el uso de la fuerza o de la coerción moral, son garantía para que la acción indigenista, implementada en la situación intercultural, no acuda a procedimientos que levanten barreras de resistencia imposibles de superar.

En México, la acción indigenista ha sido puesta en manos de técnicos en ciencias sociales, porque son estos profesionistas quienes mejor garantizan el uso de medidas racionales, científicamente experimentadas, en la inducción del cambio.

La modificación de las condiciones de vida que actualmente privan en las comunidades y regiones subdesarrolladas, se ha de realizar a través de la reinterpretación de los elementos de la cultura industrial en el contexto total de las culturas indígenas y no mediante la imposición coercitiva de tales elementos, ya que estas medidas, no sólo son contrarias a la forma y contenido de los derechos humanos, sino además, totalmente ineficaces para lograr finalidades sociales perdurables.

El criterio antropológico permite a los agentes de la acción indigenista comprender en su justa dimensión, tomando en cuenta las diferencias culturales, los distintos valores morales, estéticos y religiosos y los diversos procedimientos a que acuden las comunidades para lograr cohesión interna en la situación intercultural.

La aceptación de ese relativismo cultural impide que las acciones implementadas se lleven a efecto sin el debido respeto a la persona y a la sociedad nativas y, de este modo, por irreflexivas, provoquen un *shock cultural* con el consecuente quebrantamiento de los ideales, instrumentos de *control social* y sistemas de seguridad que dan sentido de supervivencia al grupo.

Pero este relativismo cultural tampoco debe inhibir la acción, hasta el extremo de considerar que no se debe intervenir en las formas de vida propias de la cultura de

comunidad. La acción indigenista tiene precisamente por propósito intervenir en esas formas de vida, suministrándole a las comunidades subdesarrolladas los medios que les posibiliten para superar sus condiciones actuales y concurrir así a la integración regional y nacional, aportando sus valores de todo orden y situándose, en esa integración, en posición de impedir la expoliación de que son objeto por parte de individuos y grupos económica y políticamente poderosos.

Es indudable que las formas de organización social, que caracterizan a la cultura de comunidad, deben ser investigadas exhaustivamente para descubrir, en cada caso, los patrones que emplea una comunidad para formar a sus propios dirigentes, porque es en estos sujetos de elevado *status* en los que debe apoyarse la introducción de cambios.

La utilización de dirigentes —promotores del desarrollo de la comunidad— no implica necesariamente el fortalecimiento de la estructura político-social propia de los grupos étnicos subdesarrollados, sino el uso de elementos claves de la comunidad para adiestrarlos en las formas de organización nacional y, por ese medio, inducir primero y consolidar después, las innovaciones culturales.

La participación de los dirigentes de la comunidad en los programas de desarrollo, es un primer paso que conduce a lograr la participación de la comunidad en su conjunto para que ésta, a base de sus propios esfuerzos, con la necesaria técnica y el respaldo crediticio de las agencias gubernamentales, pueda desenvolverse.

La elevación de las condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas es, por tanto, sólo parte de un plan integral de desarrollo en el que se encuentran comprendidas acciones de educación, salubridad, economía y promoción, que tratan de mejorar a las comunidades en forma integral; esto es, de modo que armónicamente y a la vez que se mejoren las condiciones de trabajo, se eleven también sus niveles de instrucción, salubridad y desarrollo tecnológico.

Las anteriores consideraciones son indispensables, porque es necesario tener siempre presente que el indígena

que participa de una cultura de comunidad no debe ser considerado, sencillamente, como un individuo que pertenece a la clase trabajadora del país, sino, además, como una persona que participa en una cultura diferente a la nacional y, consecuentemente, no sólo debe buscarse su protección en lo que concierne a las condiciones de trabajo y previsión social, sino también la elevación de los niveles de aculturación del grupo al que pertenece, en tal forma que en un futuro más o menos próximo, pueda integrarse dentro de la estructura social del país.

Hemos afirmado que el desarrollo de las comunidades indígenas debe quedar comprendido dentro de un programa de desarrollo regional que incluya cambios en los aspectos de salubridad, educación, asistencia social, mejoramiento agrícola y pecuario y fomento de las artesanías e industrias rurales.

El ataque regional al problema indígena obliga a retornar a las consideraciones iniciales relativas a la definición de una región intercultural, porque esa definición no está destinada a un simple conocimiento de una situación, sino que tiene implicaciones prácticas que es necesario tomar en cuenta. La definición del sujeto de la acción indigenista implica un procedimiento a seguir para lograr su desarrollo y elevación.

En el ataque regional, no solamente se implementan actividades que tratan de desenvolver a la comunidad indígena, sino a toda una región regida y *controlada* por una metrópoli mestiza. Es común que en tales casos se pretenda modificar la situación intercultural, poniendo la mayor parte de los esfuerzos en la población que ofrece facilidades para la acción y que impone las más altas exigencias para ser atendida y ésta, indudablemente, lo es la metrópoli mestiza.

Pero la acción indigenista, por las finalidades que impone su denominación y por la tendencia que fundamentan los propósitos de la integración regional, debe poner, y de hecho lo hace, la mayor parte de sus energías en la elevación de los grupos de población más necesitada: las comunidades indígenas. Para ello debe vigilar con aten-

ción que los servicios que implementa no sean escamoteados por el sector de la integración que tiene mayores recursos, procurando el equilibrio indispensable para que una y otra población, la indígena y la no indígena, reciban los beneficios de la acción indigenista.

La enunciación de las consideraciones que anteceden, permite comprender la importancia del enfoque regional y hace ver la necesidad de considerar los medios a que es preciso acudir para alcanzar una modificación general de los factores que impiden, en gran parte de los países mestizo-americanos, que se den las condiciones necesarias para el desarrollo económico y social de la totalidad de la población.

Cualquier cambio en la indeseable situación de los grupos étnicos subdesarrollados, está ligado a una concomitante reforma de las instituciones nacionales.

NOTAS

[1] Redfield et al. (1936): XXXVIII, 149-52; Mair et al. (1938); Herskovits (1938); Beals (1953): 621-41; Barnett et al. (1954): LVI, 973-1002.

[2] Barcia (1881).

[3] Castro G. (1956 b): I.18-9; afirma: "digamos que desde el punto de vista de la morfología española se nota inmediatamente que el término aculturación quedaría comprendido en el mismo patrón que *asimilación, afijación,* etc., en donde un sustantivo se encuentra modificado por un sufijo y por la preposición a, de ablativo según la gramática latina (a, ab: de, por, desde), ya romanceada en el sentido de indicar la acción en cierto sentido, con 'hacerse a' con cierta finalidad, etc. (ya sustantivizada)".

[4] Malinowski (1940 a): XVI; escribe: "consideremos, por ejemplo, la palabra *acculturation,* que no hace mucho comenzó a correr y que amenaza con apoderarse del campo, especialmente en los escritos sociológicos y antropológicos de los autores norteamericanos. Aparte de su ingrata fonética (suena como si arrancara de un hipo combinado con un regüeldo) la voz *acculturation* contiene todo un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que *aculturarse* (to acculturate); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del *beneficio* de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental. La voz *acculturation* implica, por la preposición *ad,* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem.* El *inculto* ha de recibir los beneficios de *nuestra cultura;* es *él* quien ha de cambiar para convertirse en *uno de nosotros*". Sólo podemos comprender el exabrupto del gran antropólogo británico tomándolo como la proyección de una inconformidad sumergida en un hombre de ciencia obligado a servir los intereses de explotación colonial de su propia patria. Parece que Malinowski tomó la denotación popular de la partícula latina *ad* en su sentido mágico de asemejarse, como cuando decimos acochinar, tornar a una persona semejante al cochino, matarla como a tal animal. Por demás está decir que en la composición de aculturación la etimología popular —tornar culta a una persona— no intervino.

[5] Ortiz (1940): 142; autor del neologismo explica: "Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es vocablo más apropiado. Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *acculturation,* sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación".

[6] Ramos (1942): 31-46; dedica todo un párrafo de su obra a la discusión del problema del contacto y adopta para la lengua portuguesa la forma aculturação.

[7] La confusión se inició al ser vertida la obra de Redfield, *The Folk Culture of Yucatan,* donde por primera vez se usó la voz de los responsables de una gran casa editorial. Puristas en exceso, transladaron *folk culture* por cultura de transición, lo cual es inaceptable ya que *cultura folk* y *cultura de transición* son dos conceptos sociológicos distintos; por otra parte, ignorando la indudable corrección de la voz aculturación, la ultracorrigieron adoptando la propuesta por Ortiz. De entonces a la fecha la casa editora sigue traduciendo aculturación por transculturación, aún en el texto de la antropología cultural de Herskovits, *El Hombre y sus Obras,* donde éste rechaza el neologismo cuando afirma: "De no estar el término aculturación tan firmemente establecido en la literatura antropológica, transculturación bien podría ser igualmente usado para expresar el mismo concepto" (1952 a): 529. Una buena traducción requiere no solamente el conocimiento de las lenguas involucradas sino, además, el importante conocimiento de la materia que se traduce; pero ello es una norma ideal que implica un aumento de costos.

[8] En la versión castellana del Diccionario de Sociología de Fairchild (1949): 2 y 301; se asientan los dos términos, uno en inglés, *acculturation,* y otro en castellano, transculturación. Del primero se dice: "De uso muy frecuente en la sociología de lengua inglesa, no puede darse un término español que abarque tal diversidad de sentido". Del segundo se afirma: "Proceso de difusión e infiltración de complejos o rasgos culturales de una a otra sociedad o grupo social. Tiene lugar por contacto, generalmente entre dos culturas de diferente grado de evolución, viniendo a ser como un efecto del desnivel existente entre ellas; en el contacto suele imponerse la cultura más evolucionada, con absorción de la que lo es menos, y ésta, por su parte, puede subsistir en su localización original, aunque desnaturalizada por la influencia de la nueva cultura". Tal definición de transculturación, como versión de *acculturation,* difícilmente sería subscrita por la Antropología que precisamente acuñó el término para distinguir los procesos de evolución, difusión y contacto culturales.

[9] El error sobrevino de la acepción que los antropólogos alemanes, específicamente Krickeber, dieron a la voz *Akkulturation,* a principios de este siglo, para referirse a los progresos en el desarrollo de una cultura básica entre tribus de distinto origen. Ver Beals (1953): 621. La afirmación fue hecha por el antropólogo Armando Aguirre en el Symposium sobre Educación, verificado en el Centro Coordinador del Papaloapan, marzo de 1956.

[10] Esta posición la sostiene Castro G. (1956 a): XVI.140, cuando dice: "En la transculturación lingüística podrían señalarse dos aculturaciones de la misma índole, una en un sentido —de la lengua A a la lengua B— y otra a la inversa de la lengua B a la lengua A—." Y la amplía en otro artículo (1956 b): 19, al escribir: "Puede decirse que una transculturación comprende un mínimo de dos aculturaciones. De la cultura A a la cultura B, así como de la cultura B a la cultura A. Transculturación será el conjunto de fenómenos de cambio que dos o más culturas experimentan al ponerse en contacto. Hay una transacción. Aculturación será el conjunto de cambios que una cultura experimente por acción de otra u otras culturas que con ella se ponen en contacto".

[11] Edel (1951): 465; dice: "El materialismo dialéctico marxista del siglo XIX, al tratar las ideas como reflejo del mundo material, tanto físico como social, fue el primero en proponer una teoría sistemática de la causación social del desarrollo y curso de las ideas" y agrega: "La contribución central y única de la teoría materialista al análisis de las ideas ha consistido en relacionar éstas con el contexto material y socio-histórico en que surgen, toman forma y ejercen influencia, cualquiera que esta sea".

[12] Herskovits (1948): 467; hace notar que el evolucionismo fundamentó su posición en tres principios fundamentales: 1) en la secuencia unilineal de la historia de la humanidad como reflejo de la unidad psíquica del hombre; 2) en el método comparativo que establecía esa secuencia presumiendo una correspondencia entre los pueblos salvajes y bárbaros —actuales o existentes en el tiempo histórico— y las etapas de cultura anteriores por las que habían transcurrido las sociedades civilizadas; y 3) en el valor de las supervivencias —formas de cultura vestigiales presentes en toda sociedad— como evidencia del transcurso por etapas evolutivas.

[13] Kroeber (1948): 411; explica: "cuando algo nuevo ha sido ideado en una cultura, bien sea un instrumento, una idea o una costumbre, existe la tendencia a ser trasmitido de esa cultura a otras sociedades. Esto es muy semejante a la trasmisión de la cultura a la generación joven en la sociedad en desarrollo, con la diferencia de ser una tendencia dirigida desde fuera y no domésticamente. En otras palabras, la nueva cultura es trasmitida geográficamente tanto como cronológicamente, en espacio tanto como en tiempo, por contagio tanto como por repetición. La expansión en área es generalmente llamada *difusión;* el manejo interno al través del tiempo es llamado *tradición*". Esta delimitación del concepto de *difusión* por un difusionista no obstó para que el más encarnizado opositor a tal escuela antropológica introdujera una nueva confusión dándole al concepto una distinta determinación. Malinowski (1944): 218; dice: "Sobre todo, *difusión,* esto es, cambio cultural por contacto, es un hecho que la antropología ha proyectado tan profundamente en las etapas tempranas de la historia humana, que sus estudios son inevitablemente reconstructivos".

[14] Park and Burguess (1924): 735; limitaron su alcance en la siguiente definición: "*Asimilación* es un proceso de interpenetración y fusión en el cual personas y grupos adquieren las tradiciones, sentimientos y actitudes de otras personas o grupos y que, por compartir su experiencia e historia, son *incorporados* a ellos en una vida cultural común". Pero la confusión entre el concepto sociológico y el concepto antropológico no terminó con mucho. Parsons (1936): xii; en su introducción al estudio de la comunidad zapoteca de Mitla, dice: "En su mayor parte el análisis concierne con *aculturación,* esto es, con lo que los indios tomaron de los españoles, más que con *asimilación,* que es un proceso recíproco e incluiría consideraciones en lo que los primeros españoles tomaron de los indios en el desarrollo de ambos, españoles e indios, en el México moderno".

[15] Fairchild (1949): 2; le da esa acepción cuando dice: "En inglés este término tiene los siguientes sentidos: 1. Proceso de adaptación: a) del

niño a las normas de conducta —explícitas o implícitas— del grupo a que pertenece, o b) del miembro de un grupo ajeno al grupo que lo recibe, acomodándose a él e imitando sus pautas".

[16] Herskovits (1948): 527; a este respecto expone: "No hay, ciertamente, justificación alguna para que una determinada disciplina insista en el derecho exclusivo de usar un término técnico cualquiera. Sin embargo, debemos repetirlo nuevamente, el conocimiento no está limitado por las materias diversas en las que convencionalmente se le divide. Los problemas deben estudiarse dondequiera que los conduzcan los materiales y éstos tienen el hábito de desdeñar las barreras intelectuales que separan los campos disciplinarios. No podemos, pues, aquí sino hacer notar la diferencia entre el uso antropológico de *aculturación* y su empleo en un sentido diferente, por estudiosos en campos íntimamente relacionados. No se trata, por tanto, de una cuestión de uso propio o impropio, puesto que en ciencia, excepto por definición, no hay *correcto* o *erróneo* en el uso no evaluativo de una palabra. Es esencial, sin embargo, que los diferentes usos en ciencia sean hechos explícitos en el análisis científico y que, sobre todo, un término empleado en un trabajo determinado sea usado consistentemente. *Aculturación* pues, en estas páginas, significará consistentemente el estudio de la transmisión cultural en proceso. Los que se encuentran acostumbrados a su uso como definiendo las ideas expresadas en términos tales como *socialización, educación, condicionamiento cultural* y semejantes, hallarán aquí su equivalente en la frase *endoculturación temprana*".

[17] Barnett et al. (1954): 974; agregan como explicación: "Un sistema cultural autónomo es el que a sí mismo se sustenta, esto es, que no necesita ser mantenido por una conexión complementaria, recíproca, subordinada u otra indispensable con un segundo sistema. Tales unidades son sistemas porque tienen sus partes interdependientes y mutuamente ajustadas y son autónomos porque no requieren de otro sistema para su contínuo funcionamiento. Un sistema cultural autónomo es lo que usualmente es llamado *una cultura* en la literatura antropológica, pero su explícita denotación desde el principio hace el concepto más definitivo y delimita la incidencia de la aculturación tal y como ha sido definida. De esta manera, los cambios culturales inducidos por contactos entre inclusiones étnicas y las sociedades que las engolfan, serían definidos como aculturativos; mientras que aquellos que resulten de la interacción de facciones, clases, grupos ocupacionales u otras categorías especializadas en una misma sociedad, no serían considerados así. Por tanto, socialización, urbanización, industrialización y secularización no son procesos aculturativos a menos que sean introducidos interculturalmente y no fenómenos intraculturalmente desarrollados."

[18] Kroeber (1948): 426; dice: "En una ciencia concreta, como lo es la antropología, poco se gana llevando las distinciones conceptuales demasiado lejos y se corre un cierto riesgo de esterilidad porque los fenómenos se traslapan o imbrican entre sí infinitamente, en lo especial en algo tan altamente plástico como es la cultura. Una definición amplia es comúnmente más útil, cuando se centra en la médula del significado involucrado, que una sutil definición lógica dirigida a limitar las fronteras de ese significado."

[19] Evans-Pritchard (1951): 17; explica: "Estamos aquí tratando con dos diferentes conceptos o con dos diferentes abstracciones de la misma realidad. Aunque las definiciones que han sido dadas, de cada uno y de la relación de uno con otro, a menudo han sido discutidas, rara vez han sido examinadas sistemáticamente y hay aun mucha confusión y poca unanimidad acerca de la materia. Entre los viejos escritores antropológicos, Morgan, Spencer y Durkheim, los propósitos de lo que hoy es llamado antropología social eran concebidos como la clasificación y análisis funcional de las estructuras sociales... Tylor, por otra parte, y otros que tendieron a la etnología, concibieron esos propósitos como la clasificación y análisis de culturas, y éste ha sido el punto de vista dominante en la antropología norteamericana por largo tiempo, en parte, pienso, porque sus investigaciones, concentradas en las sociedades indias fraccionadas y desintegradas, la condujeron más fácilmente al estudio de la cultura que al de la estructura social; en parte, porque la ausencia de una tradición de trabajo de campo intensivo al través de las lenguas nativas y por largos períodos de tiempo, tales como nosotros lo hemos hecho en Inglaterra, también tendió hacia estudios de costumbres o culturas más bien que al de relaciones sociales; y en parte, por otras razones."

[20] Fortes (1938): 60-91; porfía: "El contacto cultural es un proceso dinámico y no un trasvaseo mecánico de elementos culturales, como haces de heno, de una cultura a otra. Al estudiar el contacto cultural como un proceso dinámico, el antropólogo debe trabajar con comunidades más que con costumbres. Su unidad de observación debe ser una unidad de vida y no de costumbre: una villa, un pueblo, un paraje, una unidad de participación común en la vida política, económica y social". En la acentuación de las diferencias conceptuales los británicos utilizan el término *contacto cultural* en oposición al de *aculturación* usado por los norteamericanos. Como a su tiempo veremos, en esta oposición los conceptos contrarios tienden finalmente a identificarse.

[21] Hunter (1938): 11; dice: "Una cultura solamente puede ser totalmente entendida en su contexto histórico; sobre todo cuando la cultura bajo consideración ha sufrido cambios revolucionarios en una generación, entonces, la relativa importancia del contexto histórico es mucho mayor que cuando la cultura ha sido comparativamente estática."

[22] Richards (1938): 48; de quien es la expresión *"zero point"*, dice: "la única línea posible de enfoque para el investigador del cambio cultural, es lograr de la generación vieja una reseña lo más completa posible de la vida tribal de la época pre-europea, y usar esta reconstrucción como una especie de 'punto cero' desde el cual el antropólogo pueda medir subsecuentemente cambios en la forma y en la función de diferentes instituciones sociales". Unida a la reconstrucción basada en la memoria de los ancianos debe ir la comprobación que suministra el documento histórico, única fuente posible en los casos de contacto que anteceden a la generación adulta.

[23] Schapera (1938): 31; asienta: "Una interpretación afortunada requiere en primer lugar, un cierto conocimiento, tanto de la cultura tribal original como de las nuevas fuerzas que han concurrido y aún actúan sobre ella. Son, de hecho, los datos indispensables en los cuales habrá

de basarse toda explicación del cambio cultural. Y puesto que el etnógrafo no puede descansar únicamente en sus propias observaciones sobre la cultura tribal existente, debe inevitablemente hacer uso del método histórico".

[24] Aguirre Beltrán (1952 b): 161-166; expone con amplitud la utilización del método en el estudio del negro en México.

[25] Herskovits (1952 b): 53; principal abogado del método etnohistórico, dice: "El uso de la documentación histórica para dar a las observaciones etnográficas profundidad temporal, ha sido llamado método etnohistórico y representa la más importante variación metodológica en el estudio de la dinámica cultural. Es más que un enfoque interdisciplinario; es algo que, aunque basado en las fuentes históricas y en los datos etnográficos, representa una combinación de ambos con un grado de penetración que no se obtiene cuando el enfoque es una u otra de las dos facetas. Lo que el método suministra es más que una simple respuesta a las objecciones hechas a los etnógrafos viejos, a saber: que fallaron en tomar las fuentes históricas para checar los hechos, referentes a la condición de las culturas anteriores al contacto, que habían obtenido de los miembros de una tribu, sin tomar en cuenta las observaciones de los viajeros, de los misioneros y de todos aquellos que habían recopilado los modos de vida aborígenes. La objeción ha sido superada tanto en la técnica del trabajo de campo como al través de la comparación de las reconstrucciones del pasado, narradas por los ancianos informantes y recogidas por los viejos etnógrafos, con las descripciones de la vida nativa tal y como fueron presentadas por aquellos que tuvieron contacto inicial con un pueblo dado. La etnohistoria incluye, desde luego, tal clase de análisis; pero va más lejos: el etnohistoriador no sólo emplea la documentación histórica para checar sus materiales, sino también para obtener detalles de la aceptación de lo nuevo y de la retención de lo viejo y para suministrar mayor penetración en la comprensión de los *roles* de los individuos y de los sub-grupos en el logro de las reorientaciones culturales observadas. Es decir, el etnohistoriador estudia el cambio en proceso no sólo en términos de lo que ha sucedido, sino también del modo como los acontecimientos se han reformulado para producir el fenómeno actual bajo estudio."

[26] Aguirre Beltrán ha sido, probablemente, quien en México ha hecho mayor uso del método etnohistórico, tanto en el estudio del negro (1946 y 1957), como en la demografía (1952 a), el gobierno (1953 a), la educación (1953 b) y la salubridad (1955) indígeno-mestiza. La importancia de los estudios arqueológicos en nuestro país, ha creado en la escuela antropológica mexicana una rama histórico cultural que ha producido abundantes monografías entre las que destacan las de Acosta (1946), Monzón (1949) y Dahlgren (1954) que, por carecer de comprobación etnográfica, no pueden ser consideradas como etnohistóricas, no obstante que han sido consideradas como tesis etnológicas. Ello, desde luego, no mengua su valimiento como historias culturales, ni su importancia como auxiliares de la arqueología.

[27] Foster (1952): 292: dice: "En años recientes, se ha vuelto cada vez más patente al antropólogo que investiga las culturas latino-americanas

contemporáneas, tanto indias como mestizas, cuán esenciales son los estudios de campo en la península ibérica para esclarecer la comprensión de los múltiples problemas que confronta... Es verdad que las modernas culturas hispano-americanas representan una mezcla más o menos completa de dos distintas tradiciones culturales, la española y la india... Los antecedentes históricos del pueblo español han sido adecuadamente documentados; pero pocos, si es que hay alguno, de los estudios de campo del tipo realizado por los antropólogos sociales ha sido llevado a cabo en tal país. Parecería por tanto que, al presente, los antropólogos podrían ofrecer una gran contribución si aportan sus habilidades especializadas en el tratamiento de los antecedentes españoles, en forma muy semejante a como lo han hecho entre los grupos americanos. En parte esto requiere estudios de campo en España similares a los ya hechos en el Nuevo Mundo, y en parte, un mayor uso del dato histórico. En otras palabras, aunque revelador, el conocimiento de la España contemporánea —particularmente de las áreas rurales— no suministrará al antropólogo el antecedente relativo que ha dado el estudio de las culturas indias. La disciplina histórica debe utilizarse para proyectar el paisaje moderno sobre los períodos de la conquista y la colonia. Lo que se necesita es un conocimiento del equipo cultural distintivo de los siglos españoles XVI, XVII y XVIII; el punto de origen de los migrantes y su destino en el Nuevo Mundo".

[28] Hunter (1938): 11; al explicar su enfoque en el estudio de Pondolandia afirma: "puesto que no existía material adecuado sobre el pueblo que estaba estudiando, antes de su contacto con los europeos, el mejor método posible para desentrañar los cambios resultantes del contacto fue el de comparar áreas sujetas a influencias de contacto diferentes".

[29] Redfield (1941); Redfield y Villa Rojas (1934) y Villa Rojas (1945 a).

[30] Mintz (1953): 195; dice: "La crítica más detallada procede de Lewis, quien re-estudió Tepoztlán unos veinte años después del trabajo original de Redfield en el mismo lugar. Aunque los seis puntos básicos de la crítica de Lewis son claros y útiles, en opinión mía la contribución más importante reside en el énfasis que Lewis pone sobre el valor de la investigación histórica minuciosa para estudiar el cambio cultural".

[31] Erasmus (1953): 82; es quien hace la crítica y agrega: "Pero nuevamente (Redfield) está trabajando dentro de un área continua suficientemente restringida como para aumentar la validez de sus presunciones temporales, en comparación con las reconstruciones espacio-tiempo, más extensas y menos cautelosas".

[32] Lewis (1951): 427; dice: "Los antropólogos —a quienes agrada pensar que hay un elemento científico en las ciencias sociales, incluyendo la antropología— muy a menudo han llamado a las sociedades primitivas el *laboratorio* del científico social; laboratorio donde pueden ser probadas las hipótesis acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad. Mientras que los experimentos y observaciones de los científicos naturales son, generalmente, repetidos e independientemente checados por diferentes observadores, los reportes de los antropólogos tienen que ser aceptados en su valor individual y la confianza que a ellos debemos tiene que ser juzgada en términos del respeto que ponemos en la integridad del autor, en la

consistencia interna de su trabajo y en el monto en que concuerda con nuestras propias preconcepciones. Si la analogía con las ciencias naturales ha de considerarse en serio, debemos desarrollar métodos para checar la validez de nuestras observaciones y la correción de nuestas interpretaciones. El re-estudio es uno de tales métodos. Esto ha sido reconocido por gran número de antropólogos; no obstante, hasta la fecha, muy pocos re-estudios se han producido. Las razones son varias. Quizá las más importantes hayan sido la limitación en los fondos destinados a la investigación de campo, la presión del tiempo que obliga al estudio de tribus que rápidamente se extinguen, el corto número de investigadores de campo, la gran atracción de la investigación en una comunidad que nunca antes había sido estudiada y, finalmente, la falta de énfasis sobre metodología".

[83] Redfield (1950): ix; dice: "Alfonso Villa Rojas, nativo de Yucatán, por varios años maestro rural de este pueblo —Chan Kom— y hoy conocido antropólogo residente en la ciudad de México, llegó a comprender y a aficionarse por el pueblo y su gente. Se unió a mí en el estudio de la comunidad y en la redacción de un libro que describe su vida tal y como nosotros la vimos, especialmente en el año de 1931... Villa y yo hablamos a menudo de regresar a Chan Kom, después del paso de los años, para ver lo que había sucedido en la comunidad. Los vecinos se habían embarcado tan vigorosamente en el carro del progreso y de la civilización, que necesitábamos saber cómo les había ido en ello... En el invierno de 1948 yo tuve oportunidad de volver. Pasé seis semanas en el pueblo... Las páginas que siguen narran lo que vimos y lo que aprendimos acerca de los *cambios* que tuvieron lugar en Chan Kom en los diez y siete años que van de 1931 a 1948".

[84] Aguirre Beltrán desarrolló la teoría apoyándose en los antecedentes mexicanos, ver capítulo III.

[85] Gamio (1922): I.x; concretó sus metas a las que siguen: "1º Adquisición gradual de conocimientos referentes a las características raciales, a las manifestaciones de cultura material e intelectual, a los idiomas y dialectos, a la situación económica y a las condiciones del ambiente físico y biológico de las poblaciones regionales actuales y pretéritas de la República; 2º Investigación de los medios realmente adecuados y prácticos que deben emplearse, tanto por las entidades oficiales como por las particulares, para fomentar efectivamente el actual desarrollo físico, intelectual, moral y económico de dichas poblaciones; y 3º Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria".

[86] Malinowski (1940 b): 6; exponiendo la situación en África, afirmaba: "El deber... del administrador es iniciar y controlar el cambio. A su lado trabaja el misionero, cuyo propósito es substituir las viejas religiones por otra nueva; y el educador, que directamente imparte conocimientos y habilidades occidentales al africano. El hombre de empresa tiene que descubrir los recursos naturales del continente y explotarlos para el beneficio de la humanidad. En esto tiene que usar capital, técnica y organización mercantil europeos; pero también tiene que descansar en la mano

de obra africana. Para todos estos intereses prácticos, una antropología que continúe meramente en el estudio y descripción de la cultura nativa tal y como existía antes de su contacto con el blanco, sería tan buena como inútil. Bajo la presión de los intereses prácticos, tanto como por razones científicas puras, el antropólogo hoy día se ve cada vez más compelido al estudio del cambio cultural. Comprende que el nativo incontaminado se ha convertido en una ficción. Y, puesto que en la observación científica tenemos que estudiar lo que existe y no lo que puede haber sido, la etnografía moderna debe virar hacia el estudio de los africanos en transición. El etnógrafo moderno, en verdad, se ha vuelto consciente de que debe estudiar el contacto cultural y el cambio por propio derecho, puesto que es uno de los más significativos acontecimientos de la historia humana. Se da cuenta también de que este trabajo puede ser de mucha mayor utilidad, en lo que se refiere a las conclusiones prácticas, que el mero estudio anticuario de las condiciones pasadas. Las observaciones sobre el cambio cultural tal y como ocurre en la actualidad y como puede ser empíricamente estudiado, descubre, además, las leyes de la difusión de las culturas".

[87] Malinowskí y de la Fuente (1941) Ms; dijeron: "El trabajo de campo en México se encuentra hoy día en una importante y decisiva fase de desarrollo. Muchos proyectos han sido comenzados y algunos se hallan definitivamente en marcha. Varios puntos de vista teóricos, no todos quizá en concordancia respecto a métodos y finalidades, pugnan unos con otros en el campo. Sin embargo, hay una premisa fundamental en la cual todos los investigadores de campo concuerdan. Hay un criterio por medio del cual pueden ser juzgados. La antropología en México, en todas partes, puede y debe volverse una fuerza vital en el encuadramiento y en la implementación de una política nacional, social y económica. Los indios son el factor decisivo y determinante en la vida de la República. El futuro del país, en su totalidad, depende de su desenvolvimiento en educación y prosperidad, en cohesión nacional y en habilidad para la empresa y el control de los asuntos públicos y privados. Por todo esto, es necesario el conocimiento del indio tal y como es hoy día, como vive, trabaja, calcula y aspira a cosas mejores. Es indudable que este conocimiento debe incluir los valores tradicionales derivados de edades idas. Aún más, las influencias históricas vitales se hallan presentes hoy día, vivas y activas, y pueden ser estudiadas al través del trabajo de campo. Su existencia y su supervivencia son la prueba de su vitalidad y relevancia. Tenemos, pues, que entender al indio actual en sus habilidades, en sus promesas y en sus potencialidades, tanto como en sus obstáculos fisiológicos, mentales y materiales. En esto, el conocimiento del pasado, tal y como aún vive incorporado en las costumbres indias, en la ideología y en la organización, es importante y puede ser reconstruído en los documentos y en los monumentos. El conocimiento del presente es importante y es esencial el interés en la predicción, en el planeamiento y en el traslado de las intenciones en reformas. La antropología moderna se halla equipada para este tipo de trabajo, con las finalidades aquí indicadas, y ha sido iniciado, en el campo mexicano, por la obra pionera del Dr. Manuel Gamio y sus asociados en el hoy clásico trabajo de San Juan Teotihuacán. Ha sido, además, continuado en las investigaciones del Dr. Robert Redfield y del Dr. Alfonso Villa, con métodos y un enfoque teórico con los que nosotros estamos entera-

mente de acuerdo y que seguimos en nuestros estudios de Oaxaca. El tipo de investigación, del cual es un ejemplo el presente ensayo, comprende intereses en la vida diaria, en las cosas ordinarias, en los niveles de vida. Combina la descripción de tales fases vitales de la existencia nativa con un claro análisis en términos de procesos económicos, sociológicos y educativos. No se hace selección ni distinción alguna entre lo antiguo y lo moderno, o entre las nuevas fuerzas del cambio cultural y las supervivencias de las viejas tradiciones. Siguiendo un criterio que consideramos verdaderamente científico, estudiamos la realidad cultural total que se apareció ante nuestros ojos, seleccionando los datos por su vitalidad, relevancia y generalidad de principio, y no por su encanto anticuario, su sentido pintoresco u otros índices sensacionales".

[38] Ver capítulo II.

[39] Miranda (1954): 76; al hablar de los funcionarios administrativos españoles dice: "Desde el siglo XVII, los coregidores fueron nombrados por los ministros del rey y pasaron a la Nueva España con el sólo designio de hacer fortuna en el breve período de su mandato. Y como su retribución era muy baja —de ciento veinte o doscientos cincuenta pesos— y el resto de sus entradas legales —por recaudación de tributos y administración de justicia— montaba poco, convirtieron en granjerías sus bolsas. Dos fueron con el tiempo sus mayores filones: el repartimiento de dinero y géneros a los indios y el comercio de frutos y toda clase de mercaderías dentro de su jurisdicción; reducibles ambos al trato de todo lo que podía ser objeto de buena colocación fuera o dentro del distrito, al que solían considerar como coto mercantil. A los indios les repartían mulas, bueyes, aperos de labranza, semillas o dinero antes de la cosecha, y después de ésta les cobraban en frutos por el doble, el triple o más del valor que tenían en la localidad lo repartido o adelantado; y los frutos así obtenidos los llevaban a vender a los lugares donde producían más, como minas, puertos y ciudades. En la explotación económica de sus distritos eran sostenidos o ayudados generalmente por comerciantes adinerados —aviadores—, de quienes recibían en préstamo el dinero o los artículos, o con quienes se unían en compañía o sociedad mercantil".

[40] Caso (1956 a) MS, para documentar la prohibición de consumir carne. Miranda (1954): 62; para las restantes. Ver especialmente el párrafo: *Status* jurídico del indígena.

[41] Aguirre Beltrán (1954): 5; dice: "El espectáculo asombroso de una cultura en floración que daba soluciones a las necesidades básicas del hombre y a las derivadas de su vida social, no conocidas y bien distintas a las habituales en la cultura occidental, sobrepasó la capacidad comprensiva del conquistador y del misionero españoles. Ambos consideraron los magníficos logros como producto evidente del arte maligno de un ser sobrenatural, el demonio, enemigo declarado del género humano. La destrucción de la obra diabólica fue el resultado lógico de tal pensamiento y a la tarea de pronta y total demolición se dedicaron los hombres del hábito y los de la espada con un ahinco digno de una causa mejor. Las civilizaciones indígenas cayeron asesinadas. Cuando sobrevino la reflexión en los más sensatos y se tuvo conciencia del error inicial, el daño estaba hecho de modo irreparable. Se procuró entonces salvar de los

escombros algo de lo perdido y se recogió de los supervivientes lo que perduraba de conocimientos, habilidades, emociones y valores para apoyar en esos elementos la reconstrucción de una sociedad nueva, arraigada a la tierra ancestral, pero formalmente adherida al cristianismo. Este propósito tuvo la educación, durante el siglo de la Conquista, mientras se dejó en manos de misioneros".

[42] Aguirre Beltrán (1953 a): 128; informa: "En Chamula, municipio que no ha permitido una inclusión ladina en su cabecera, el gobierno regional está constituído: (1) por funcionarios que desempeñan cargos políticos; y (2) por funcionarios que desempeñan cargos religiosos. Esta distinción, desde luego, no es hecha por los chamulas, y en el escalafón del poder alternan puestos políticos y religiosos sin que haya siempre una secuencia rígida; con excepción de la imposibilidad de saltar de un puesto en un barrio a un puesto de mayor o menor categoría en otro *calpul.* Cada barrio o *calpul* tiene sus propios funcionarios".

[43] Foster (1953 a): IX. 23; dice: "En algunos lugares, al menos, parece que el compadrazgo fue una substitución del sistema clánico. Esto se descubre por una evidencia negativa, a saber: la inhabilidad del compadrazgo para hacer progresos donde, como entre los tzeltales de Chiapas, continúa floreciendo un sistema clánico".

[44] Kroeber (1948): 428; dice: "Puesto que, básicamente, *aculturación* es la aceptación o préstamo de materiales de una cultura por otra, siempre involucra cierta aproximación entre dos culturas. Pero no hay razón alguna por la cual tal aproximación deba continuar y terminar en *asimilación.* Normalmente, debemos esperar *asimilación* sólo cuando la visión del mundo de una sociedad es inclusiva y cuando esa sociedad es en definitiva la más fuerte y la más avanzada. En la mayoría de los casos, las poblaciones guardan un cierto equilibrio en cuanto a número, tienen territorios separados, mutuamente se influyen, pero esperan retener separadas sus formas de vida y de hecho las retienen. En otras palabras, la *aculturación* es más o menos recíproca, pero incompleta. Cada pueblo tiene, también, la posibilidad de desarrollar nuevas peculiaridades, aún cuando estén absorbiendo cultura uno de otro. Esta es quizá la forma más común de *aculturación:* al través de una frontera que permanece frontera, aún cuando no totalmente cerrada. Un ejemplo familiar es la existente entre México y los Estados Unidos, que es también la frontera que separa a las dos principales facetas de la civilización occidental en el hemisferio oeste: Latino-América y Anglo-América. Los estados fronterizos, de Texas a California, muestran una serie de influencias mexicanas que no se encuentran en otros lados: nombres, arquitectura, alimentos, formas de tenencia de la tierra, matrimonio por comunidad de bienes, frecuencia de habla del idioma castellano y comprensión de la ideología y actitudes latino-americanas. Complementariamente, en los estados mexicanos, desde Tamaulipas a Sonora —comparados, por ejemplo, con Michoacán, Oaxaca o Veracruz—, la gente y los hábitos parecen y son mucho más semejantes a los de los Estados Unidos. Al mismo tiempo es incuestionable que, cruzar el Río Grande o Bravo en uno u otro sentido, significa entrar de lleno en una forma distinta de la moderna cultura occidental".

[45] Barnett et. al. (1954): 975; dicen "Una manera común, y por tanto significativa, de la diferencia entre los sistemas culturales, que puede ser objetivamente verificable, es la variación en sus mecanismos de sostén fronterizos. Estos comprenden las técnicas y las ideologías por medio de las cuales un sistema limita la participación en la cultura a un endo-grupo bien reconocido. La relativamente *abierta* sociedad de los Estados Unidos puede, en esto, ser contrastada con los sistemas *cerrados* de los Pueblos del sudoeste que admiten pocos extranjeros y censuran a aquellos de sus propios miembros que no se conforman con los valores claves de su cultura. Los mecanismos de sostén fronterizos parecen incluir la relativa presencia o ausencia de arbitrios por medio de los cuales el conocimiento de las costumbres y de los valores queda restringida a los miembros del endo-grupo y de este modo acorazados contra las influencias exteriores. En algunos sistemas, el rango total de la cultura está abierta a la inspección por los miembros de otras sociedades, mientras que, en otras, las costumbres claves son cuidadosamente guardadas de la curiosidad de los observadores de fuera. Algunos ejemplos de mecanismos específicos de sostén fronterizo que pueden operar en un sistema cerrado, son: las iniciaciones rituales en el endo-grupo; las ceremonias de purificación destinadas a reintroducir en el endo-grupo a un miembro de la sociedad después de una ausencia; las actividades secretas exclusivas para miembros del endo-grupo; ceremonias de radicación en el territorio comunal; el cultivo y desarrollo de conceptos auto-definitorios, tales como el etnocentrismo o el racismo; el cercado del territorio o la erección de *cortinas* aislacionistas; la designación de agentes de contacto o *intermediarios* extranjeros; la elevada evaluación de la lengua o dialecto del grupo y la imposición de barreras legales".

[46] Gamio (1935): 57; al hablar de los repatriados, dice: "Era de esperarse que individuos dotados de tan interesantes características y aptitudes vivieran hoy unidos trabajando fecundamente y ayudándose entre sí como lo hacían en Estados Unidos y, además, que difundieran su influencia cultural entre las grandes masas que no han tenido oportunidad de adquirir la laboriosa y amarga, pero efectiva y útil educación que brinda la existencia en suelo extraño... En resumen, el ahorro y la experiencia técnica de varios años resultan inútiles, el individuo vegeta solo y desorientado, su actuación es ineficaz o perniciosa. La nación perderá las preciosas actividades de esos hombres, si no se procura aprovechar cuanto antes las de quienes todavía no las pierden y sobre todo las de quienes están por llegar".

[47] Slocum (1956): 945; quien realizó la evangelización, hace notar: "Es importante advertir que los cambios culturales que han tenido lugar entre los tzeltales de Oxchuc no son atributos super-impuestos de la cultura mestiza, sino la resultante de la cristianización de la cultura indígena que ha preservado intactos y, en algunos casos, ha intensificado algunos rasgos puramente indígenas, tales como el sistema de parentesco basado en linajes patrilineales exógamos; el arte nativo, particularmente los tejidos en telar de cintura y la manufactura de pita; las actividades grupales cooperativas, etc. El resultado de este movimiento de cristianización enteramente indígena es la adecuada integración, *dentro de su propia cultura*, de los individuos involucrados en el cambio". Y agrega: "Uno de los cambios ma-

yores en la cultura nativa ha sido la erradicación del alcoholismo entre los evangélicos... Un segundo cambio mayor en los patrones culturales de los tzeltales de Oxchuc ha sido la declinación de la brujería... Un tercer cambio importante que ha tenido lugar en la región es el incremento del interés en la alfabetización". El caso de Oxchuc es ilustrativo, no sólo por mostrar la acción aculturativa de una sola persona sobre un grupo, sino por representar, en el fondo, un movimiento contra-aculturativo que surgió como respuesta a la indeseable situación de dominancia y explotación impuesta por los ladinos católico-enganchadores del núcleo mestizo urbano. La contra-aculturación ha conducido a un reforzamiento de las formas de vida nativas, pero también ha introducido elementos y actitudes nuevos que están empujando hacia la modernización al grupo. Estas innovaciones muy pronto repercutirán, modificando en su base las ideas y patrones de acción tradicionales.

[48] Aguirre Beltrán y Pozas (1954): 225; dicen: "Una de las razones más concluyentes que expusieron los finqueros, al solicitar de las autoridades porfirianas su apoyo para obtener mano de obra abundante, fue la afirmación de que los indígenas, alejados de su comunidad, eran fáciles de civilizar".

[49] Aguirre Beltrán y Pozas (1954): 222; escriben: "El régimen porfirista consideró un deber auxiliar a las empresas extranjeras que estaban creando fuentes de trabajo en el país y puso toda su influencia y autoridad en la organización de un sistema de enganche estructurado bajo la coerción y el abuso, según el modelo que en otras partes del mundo habían seguido los europeos en sus plantaciones coloniales". Ver, a este último respecto, Schapera (1947): 73; que describe la situación en Sud-África.

[50] Pozas (1952): VI.70; para mayores detalles.

[51] Aguirre Beltrán (1952 a): 135; al referirse a la *migración golondrina* tarasca asienta: "Muchos de estos trabajadores migrantes regresaron con ahorros que invirtieron en la consecución de un *status* social más elevado que el que ostentaron en el momento de partir y se establecieron como comerciantes fijos tratando de alcanzar la categoría de *pudientes* o despilfarraron el dinero en los requerimientos de la economía de prestigio para lograr la categoría de *principales*". Más adelante, agrega: "En una sociedad centrada en la comunidad, la estabilidad ecológica de la población parece condición indispensable para que las ligas que mantienen unida a esa sociedad no se debiliten. Los movimientos de población son, sin duda, uno de los factores más poderosos de desorganización por sus efectos: (1) individualizante, y (2), secularizante. Las migraciones son movimientos de lucha por la adquisición de un lugar en el orden económico. La población deserta de las regiones menos favorecidas cuando encuentra oportunidad de mejorar en nuevos establecimientos; por eso las ciudades en desarrollo industrial y las plantaciones capitalistas de la Tierra Caliente ejercen tan poderosa atracción sobre la población campesina, en unos casos, sobre la de la Meseta, en otros. El migrante es un inconforme con el orden económico que priva en la sociedad de la cual forma parte y, tan pronto como se establece en un nuevo *habitat*, trata de conformar su conducta con las normas de la sociedad que lo acoge. Quebranta de este modo las viejas ligas comunales, pierde los elementos más esenciales de

cooperación y se aisla y separa del grupo propio, individualizándose tanto más cuanto mayor es el período de ausencia del lugar de origen. El trabajador migrante, que sale y retorna, se encuentra a este respecto en una situación intermedia entre el migrante definitivo y el no migrante. El efecto individualizante del movimiento migratorio actúa sobre él, independizándolo de la comunidad durante el tiempo de su ausencia; pero, a su retorno, sufre el influjo de las fuerzas que mantienen unida a la sociedad de la que forma parte y ha menester de un reajuste que no siempre se lleva a cabo fácilmente, dado que el nivel de aspiraciones que adquiere cuando se encuentra fuera debe reacomodarlo a una estatura menor. En el campo del mercado de trabajo, el conflicto surge desde el momento en que pretende recibir por su esfuerzo de trabajo una suma igual a la que obtenía por ese mismo esfuerzo fuera de su comunidad. En el terreno del trabajo cooperativo se niega a brindar graciosamente su esfuerzo de trabajo y exige una compensación que la comunidad no está acostumbrada a otorgar en signos monetarios. Este influjo individualizante es, sin duda, responsable de la ausencia del tequio entre los tarascos que, como hemos visto, se han caracterizado por su gran movilidad. Este mismo influjo permite también que en la cultura tarasca existan formas de tenencia de la tierra que se acercan mucho a la de propiedad privada. Los efectos secularizantes de la migración se traducen en el debilitamiento de las lealtades que todo miembro debe a su comunidad; el migrante observa y se ve obligado a seguir, durante su permanencia entre extraños, normas de conducta que no son las suyas, adquiere actitudes no aprendidas y termina por otorgar a sus propios patrones de cultura un carácter menos sagrado del preconizado en su comunidad. El freno de los tabús religiosos declina y llega por esta vía a ejecutar actos que antes de haber salido de su lugar de origen nunca se hubiera atrevido a realizar. Los elementos de desorganización que el trabajador migrante introduce en su comunidad, equilibran los elementos conservadores que sostienen los miembros estables o no migrantes de la propia comunidad. Este equilibrio entre la innovación y el conservatismo da a la cultura tarasca un dinamismo que no manifiestan otras culturas indígenas y que puede sintetizarse en una actitud favorable al cambio cultural que, aprovechada en una planeación integral de gobierno, puede introducir grandes mejorías en la tecnología y en la economía de la Meseta, aliviando *in situ* los problemas que suscita la gran densidad de población, sin que sea menester el traslado de los excedentes".

[62] Aguirre Beltrán y Pozas (1954): 225; dicen: "El trabajo asalariado de la mujer indígena, con excepciones notables como las de las totonacas de la Sierra de Puebla que trabajan como peones de campo, se dirige principalmente al servicio doméstico en las urbes. El pase de la mujer, de la comunidad indígena a la nacional, paradójicamente es más fácil porque substituye el sistema de seguridad de la familia extensa por la seguridad que le otorga la familia mestiza, de la cual pasa a formar parte, al establecerse entre patrona y sirviente una relación de afectos, lealtades y servicios que convierten a la primera en una madre subrogada. En la zona tzotzil, la evasión de las mujeres es rara en las comunidades resistentes como Chamula, de común observación en las semi-abiertas como Zinacantan y frecuente en las que se hallan en plena desorganización como Ecatepec. En todos los casos, la indígena no solamente siente a la

patrona como una madre subrogada, sino que exige de ella la debida correspondencia a ese sentimiento y la obligación concomitante que la patrona de la ciudad ladina tiene de velar la conducta y el futuro de la sirviente: el sistema de seguridad patrona-sirviente substituye adecuadamente el sistema de seguridad familiar de la comunidad".

[63] De la Fuente (1955) MS; describe esta situación entre las mixtecas de Jamiltepec.

[64] Zavala (1954): 49; quien particularmente ha estudiado el trabajo indígena durante la Colonia, no suministra datos al respecto.

[65] Slotkin (1949) MS; dice: "Para el idealista, las ideas son la última realidad, de la misma manera que para el idealista social la acción social es el resultado de las ideas del grupo. No explican cómo surgen esas ideas; como Topsy, simplemente aparecen. Como ilustración, obsérvese que Max Weber, en su *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo,* nunca nos dice las condiciones bajo las cuales surgió la ética protestante; presupone su existencia y trata de explicar cómo produjo al capitalismo. Para mí, como materialista social, la acción social, incluyendo las ideas, son la respuesta de un grupo a las situaciones que confronta... Así, pues, contrariamente a Weber, mi hipótesis es que la ética protestante es el resultado de la emergencia del capitalismo".

[66] Aguirre Beltrán (1953 b): 7; dice: "Quiroga, al instituir el hospital-pueblo, comprendió a la comunidad en un todo integral, como sujeto de educación. Aprovechando las instituciones que daban forma a la estructura social de los pueblos tarascos, las reinterpretó para darles un contenido cristiano, de acuerdo con las normas utópicas de Tomás Moro. La antigua *guatapera* o casa de solteras fue transformada en hospital, posada, albergue o casa colectiva, sede de las autoridades de la comunidad que habían de renovarse periódicamente por elección. El rector y los regidores o principales tenían la responsabilidad del gobierno y dirección del pueblo organizado en familias —denominación que se dió al grupo de familias nucleares que en la sociedad tarasca constituían una familia extensa— unidad económica mínima de la comunidad. El jefe de la familia extensa, el abuelo, conservó su antiguo nombre y su antigua función. Era el encargado de regular el trabajo común de los hombres y mujeres de la familia, de imbuirle los nuevos valores cristianos, de encauzar la enseñanza de los niños en las labores agrícolas a manera de regocijo, juego y pasatiempo y de ver por el sostén del grupo familiar, desterrando el lujo, la mala ociosidad y codicia demasiada".

[67] Aguirre Beltrán (1953 b): 27; informa: "La coordinación indispensable para el desarrollo de una acción integral a que tan laboriosamente había llegado la filosofía educativa, no pudo jamás pasar del simple ordenamiento legal. Sin coordinación y atenidas a la solicitud no siempre complaciente de una sola dependencia federal y de sus sucesivos titulares, las misiones culturales, convertidas todas en permanentes, arrastraron una vida azarosa... sostenida sólo por la bondad de su doctrina y su enorme haber en el desarrollo de las comunidades campesinas de México. En el debe es preciso colocar su escaso éxito en la transformación y mejoramiento de las comunidades indígenas, no obstante los continuados esfuerzos que hicieron por alcanzar esta meta indeclinable".

[58] Gortari (1956): 45; en cuya importante obra hemos fundado éste y los conceptos que siguen, dice: "Cada proceso constituye el desarrollo continuo de un conflicto entre fuerzas, movimientos, impulsos, influencias o tendencias de sentido opuesto. Por lo tanto, en todo proceso se manifiesta objetivamente su existencia contradictoria. Más aún, las propiedades opuestas de un proceso son las que lo constituyen de una manera intrínseca; o sea, que la contradicción en los procesos y entre los procesos es la forma fundamental de su existencia objetiva. Por todo esto, en un sentido lógico estricto, las determinaciones contradictorias de un proceso —o bien, la determinación simultánea de procesos opuestos— no sólo pueden ser, sino que deben ser compatibles y verdaderas al mismo tiempo".

[59] Gortari (1956): 60.

[60] Gortari (1956): 45.

[61] Fairchild (1949): 157.

[62] Wilson (1945): 26; dice: "La intensidad de relaciones en un grupo dado es medida por la intensidad de la cooperación y de la comunicación intelectual y emocional, tanto contemporánea como histórica. Esto es: (i) por la proporción de cooperación económica; (ii) por la proporción de comunicación de hecho, hablada o escrita; (iii) por la proporción de expresión emocional comunicada; (iv) por el relativo valor puesto en la cooperación contemporánea y en la continuidad; (v) por el relativo grado de unidad y continuidad dogmáticamente postulado; (vi) por el grado en que el sentimiento de unidad y continuidad se expresa; y (vii) por el grado de presión social ejercida".

[63] Steward (1955): 50; dice: "Generalmente se entiende por cultura los modos de conducta aprendidos que se trasmiten socialmente de una generación a otra en una sociedad dada y que pueden ser difundidos de una sociedad a otra. Una sociedad es un grupo particular de gente cuyas relaciones siguen normas especiales, pero no existe la sociedad en abstracto, ya que la naturaleza de un grupo tal está determinada por su herencia cultural. Por otra parte, la cultura no existe sin la sociedad, y las sociedades no tienen formas o funciones que no estén determinadas por la cultura. Es decir, que cultura y sociedad son dos conceptos distintos aunque complementarios". Nadel (1955): 94; agrega: "Sociedad, tal como yo la entiendo, significa la totalidad de los hechos sociales proyectados sobre la dimensión de las relaciones y las agrupaciones; cultura, la misma totalidad en la dimensión de la acción. En realidad, en las obras antropológicas recientes, las palabras sociedad y cultura son admitidas con referencia a cosas un tanto diferentes o, más exactamente, a maneras diferentes de ver las mismas cosas... Y no poseemos un término conveniente que resuma esta doble realidad como tal, salvo el tosco compuesto sociocultural".

[64] Gortari (1956): 76; dice: "El proceso del conocimiento se rige internamente por ciertas funciones lógicas primarias cuya validez radica en que han sido extraídas del propio curso del desenvolvimiento cognoscitivo y se comprueban reiteradamente en éste. Estas funciones elementales integran a las funciones más complejas y en ellas se acusa con claridad, tal

como en el sistema entero de la lógica, la estrecha y activa conexión existente entre todos los procesos objetivos. En consecuencia, dentro del movimiento interno del pensamiento, las funciones se derivan unas de otras, se subordinan unas a las otras y se desarrollan en formas superiores, a partir de las formas elementales. Desde luego, en cada proceso lógico podemos distinguir tres momentos que son inseparables y se encuentran contenidos, simultáneamente, en todas las construcciones racionales y en toda experiencia. Además, estos momentos se vuelven a presentar cíclicamente en el desarrollo del conocimiento; pero, con la característica de que cada ciclo constituye una elevación sobre el plano en que se realizó la fase anterior. Estos tres momentos de recurrencia en constante superación son: la tesis, la antítesis y la síntesis".

[65] Aguirre Beltrán (1955): 26.

[66] Aguirre Beltrán (1955): 29.

[67] Miranda (1954): 34.

[68] Caso (1956 b).

[69] Lorimer (1954): 64; afirma: "El énfasis en el derecho paterno y en la sucesión patrilineal o en el derecho materno y en la sucesión matrilineal, se incrementa a medida que los clanes o linajes adquieren *status* al través del control de la propiedad o de la posesión de privilegios religiosos exclusivos, tales como la posesión de rituales o altares ancestrales. De este modo, un clan se convierte en un grupo corporado que orienta los intereses de sus miembros hacia el ensanchamiento de su prestigio y la perpetuación de su poder. Esta identificación de intereses se intensifica por una respuesta emotiva al clan, como fuente de la vida de sus miembros y como vehículo para la inmortalidad. El sentimiento de parentesco dentro del clan comúnmente es acentuado por la prohibición de matrimonio entre sus miembros. Un clan corporado provee y controla en alto grado los medios de sustento y el destino de sus miembros. Por consiguiente, en las sociedades donde el derecho paterno o el materno es enfatizado con fuerza, el clan se vuelve el centro de todos aquellos sentimientos de lealtad que la Europa occidental divide entre su familia inmediata, su iglesia y su acción". Más adelante, pág. 200, explica: "Los grupos de linajes perpetuos, unidos por lazos espirituales como descendientes del mismo ancestro, engendran una poderosa identificación ego-grupal. Cada miembro siente personal satisfacción en el logro y expansión de su grupo y su sociedad. Su *ego* se agranda con cada niño que nace a un miembro de su grupo y sufre una pérdida con la muerte de cualquiera de sus miembros. La proyección en el futuro de esta identificación ego-grupal crea un profundo sentido de responsabilidad en el deseo y crianza de la progenie".

[70] Aguirre Beltrán (1955): 78; agrega: "El alto valor que las comunidades indígenas otorgan a la función generatriz hace obvia la afirmación de que no existe en ellas medida alguna que favorezca el control de la natalidad o, como eufemísticamente se dice hoy día, la planeación familiar... Las actitudes descritas son el efecto lógico de patrones culturales fuertemente internalizados, que imponen a la familia indígena carac-

terísticas peculiares que la diferencían de la familia industrial. En la primera existen normas estatuídas que exigen: 1) la anticipación del matrimonio; 2) la obligatoriedad del mismo; y 3) la prohibición de todo estado de soltería, divorcio o viudedad permanentes durante el ciclo reproductivo. Los indígenas celebran el matrimonio a una edad temprana; hombres y mujeres tienen como deber ineludible la constitución de una familia nueva destinada a procrear hijos; y la comunidad, en fin, desaprueba la vida individual y suspende en sus derechos y en sus funciones de gobierno a todo aquel miembro de ella que por cualquiera circunstancia cae en el celibato y no se los devuelve en tanto permanezca en dicho estado... Los patrones culturales se establecen o modifican más lentamente que las condiciones sociales que los originan o que motivan su cambio. El deseo de hijos numerosos, determinado por la ansiedad de reproducción, seguirá siendo por tiempo más o menos largo la actitud general de las comunidades indias no obstante que, en la actualidad, la salubridad moderna ha hecho desaparecer las causas que dieron nacimiento a esa ansiedad. Quiere ello decir que esas comunidades mantendrán sus altos coeficientes de natalidad, junto con coeficientes relativamente bajos de mortalidad, hasta el momento en que la presión demográfica haga insostenible la conservación de una cultura de comunidad, basada en una economía de subsistencia, inhábil para asegurar el mantenimiento de una población siempre creciente con los endebles instrumentos que suministra una tecnología demasiado simple para explotar adecuadamente los recursos del *habitat*... La realización de un programa de asistencia materno-infantil en comunidades indias que sólo indirectamente han recibido los beneficios de la salubridad, al romper el equilibrio entre la mortalidad y la natalidad de antiguo establecido, provoca un incremento demográfico que, a su vez, ocasiona un cambio tecnológico que requiere, a su turno, una nueva estructura familiar. Resulta, pues, previsible una mudanza en las actitudes hoy prevalentes sobre la deseabilidad de hijos numerosos. La velocidad del cambio depende de los resultados que logre el programa de salud específicamente implementado en el campo del cuidado de la madre y del niño".

[71] Aguirre Beltrán (1946): 238; da los datos siguientes: "Los negros introducidos al país eran todos individuos en plena madurez. La inmigración de infantes debe considerarse, en la práctica, nula. El sistema de economía esclavista imponía la introducción de individuos en edad productiva. Situación semejante encontramos en la inmigración de la población de origen europeo. Conquistadores y funcionarios debían ser personas adultas. El número de infantes y jóvenes que consigo traían era insignificante... Correspondiendo con las figuras, los documentos históricos nos revelan el mismo hecho: una inmigración casi exclusivamente masculina de la metrópoli rumbo a la Colonia. Y esta fue la situación durante los tres siglos del virreinato. En el siglo XVI, según datos extraídos del *Catálogo de Pasajeros a Indias*, 1510-1534, no va más allá del 10% el número de mujeres que inmigraron al Nuevo Mundo; comprendiendo dentro de esta figura a las negras y loras españolas libertas que obtuvieron permiso para pasar a América... Los negros esclavos, según lo hemos visto, fueron introducidos en la relación de dos hombres por una mujer, conforme a las cláusulas de los asientos. En un muestreo de poblaciones censadas en 1793, hemos encontrado que esta proporción es de 64.7

negros por 35.3 negras. El número mayor de individuos del sexo masculino era, por tanto, también la regla en la población africana inmigrada".

[72] Lorimer (1954): 117; afirma: "En particular, procesos de conflicto social y *shock* cultural pueden perturbar la malla de las relaciones sociales y destruir los valores que dan coherencia y fuerza a la vida humana, dejando a su paso un caos de intereses conflictivos o una apática acomodación a las circunstancias. Bajo tales circunstancias las tendencias a la fertilidad se inclinan a ser determinadas por motivos disociativos, inconsistentes con la vida social ordenada, o por impulsos humanos elementales que, en unión de factores físicos, afectan la salud y la enfermedad, la fecundidad y la esterilidad... Las nuevas fuerzas, a las cuales una sociedad tradicional no puede ajustarse al través de modificaciones tolerables en sus formas de vida, pueden desorganizar la base entera de la vida social ordenada, creando condiciones de *shock* cultural. Este puede sobrevenir como un resultado de la conquista o de la esclavización, o simplemente al través de nuevos contactos y oportunidades que estimulan respuestas incongruentes con las formas de vida previas y con los antiguos valores. Las motivaciones, libertadas en tales situaciones, pueden ser mutuamente inconsistentes, acarreando conflicto y confusión. La conducta de los individuos ya no provee patrones en los que otros individuos puedan relacionar sus intereses y actividades con un cierto sentido de seguridad. Este es el proceso de desorganización social... Los conflictos y frustraciones que caracterizan a la aguda desorganización social pueden conducir a la declinación vertical de la fertilidad. La ausencia de respaldo social en las necesidades personales y las nuevas oportunidades de provecho o placer, puedan terminar en una extendida evitación de las responsabilidades parentales. Otra condición, distinta de la desorganización social, se encuentra frecuentemente asociada con ella: un incremento en la prevalencia de las enfermedades, incluyendo las enfermedades que tienden a causar esterilidad". Aguirre Beltrán (1952 a): 70; al analizar las causas de la despoblación en la Tierra Caliente de la Cuenca del Tepalcatepec, transcribe el párrafo ilustrativo de un funcionario español que presenció el *shock* cultural: "En muchos pueblos vistos estos trabajos los que no morían, soy ynformado que tenían orden y modo para que sus mugeres no concibiesen y estos no tener aceso a ellas según horden de naturaleza, sino contra ella; y si algunas avía que concebían procuraban matar las criaturas antes que saliesen a luz diziendo que no querían ver a sus hijos en el cabtiverio y servidumbre que ellos estaban". Aguirre Beltrán (1957) transcribe otro documento de la misma época producido por los indios mixtecas de Tututepec: "Y dizen que oyeron dezir a sus antepasados que antes que los spañoles vinyesen solían bivir sanos y rezios y mucho mas tiempo e que despues que vynieron los spañoles comenzaron a morirse todos y que la causa dello avya sido porque los apartaron de sus dioses que les solían dezir lo que avyan de hazer para sanar quando cayan enffermos, y, como después que vinyeron Christianos se perdieron sus dioses, luego comenzaron a morirse porque no tuvieron quien los curase ni dixese lo que avían de hazer para sanar y así se acabaron todos los yndios desta tierra".

[73] Aguirre Beltrán (1952 a): 82; al referirse a los indígenas establecidos en la Meseta Tarasca, dice: "El indio tarasco, en cambio, sabía cuales eran

las obligaciones que le imponía su condición de vencido y los pocos derechos que le habían sido concedidos. Naturalmente, otras circunstancias, aparte de la apuntada, actuaron para evitar el total menoscabo de los tarascos. Estos: (1) habitaban una zona que no tenía minas, se salvaron así de la exacción de los gambusinos; (2) la altura sobre el nivel del mar de esta zona no era propicia para el cultivo del cacao y con ello se libraron de la esclavitud de este cultivo; (3) la tierra en lo general era más sana y libre de insectos patóforos, el tifo y la viruela asolaron la región pero el paludismo y las disenterías no tuvieron la virulencia conocida en la Tierra Caliente; finalmente, (4) el *shock cultural* no fue tan devastador. Los tarascos tenían el *refugio* de la sierra y en sus montes impentransibles conservaron por mucho tiempo sus viejas formas de vida".

[74] Aguirre Beltrán (1954) informaba: "La necesidad de utilizar en el campo de la acción social una política de desarrollo integral tuvo su más plena justificación cuando la administración pública se vió obligada a enfrentarse a los problemas derivados de la relocalización de pueblos indígenas meso-americanos afectados por las obras de envergadura que realiza o proyecta realizar en las grandes cuencas fluviales. Los problemas que surgieron con motivo del traslado de los pueblos indígenas mazatecas, cuyo territorio está desapareciendo con el embalse de una gran presa, puede servirnos para ejemplificar el caso... Al iniciarse en la cuenca del Papaloapan, por 1947, los trabajos para la construcción de una de las presas de un sistema ambicioso que pretende controlar uno de los ríos más caudalosos de México para su aprovechamiento en irrigación, generación de energía eléctrica y regulación de las avenidas, se supuso que el traslado y relocalización de los grupos humanos afectados por el embalse de la presa no presentaría más problemas que el del financiamiento del movimiento migratorio y el de la indemnización a los habitantes afectados por la destrucción de los bienes inmuebles que quedarían bajo las aguas del gran lago... Pronto se comprobó que la convivencia de los indígenas con obreros y otro personal de las obras venía desorganizando a los primeros en forma tal que si no se intervenía había el riesgo de provocar la desaparición de los pueblos aún antes de que éstos fuesen inundados. La destrucción de los valores tradicionales de los pueblos indios, por el simple contacto con individuos de cultura industrial, estaba debilitando en forma alarmante la cohesión social y la expectación de vida de esos pueblos... La administración pública —Comisión del Papaloapan— puso el problema en manos de uno de los organismos de acción social, el Instituto Nacional Indigenista, para que la relocalización se realizara en la mejor forma posible y sin graves conflictos emocionales para los pueblos afectados. Este organismo, que ya había realizado un estudio antropológico previo de esos pueblos, consideró el problema de la relocalización como un problema integral de desarrollo de comunidades y antes de realizar el traslado, en el momento de efectuarlo y luego de verificado tomó en consideración, no sólo el factor físico de movilización y establecimiento en las nuevas tierras, sino la reorganización total de los pueblos movilizados mediante la implementación al mismo tiempo y bajo una sola dirección, de acciones educativa, sanitaria, económica y de procuración que están garantizando en forma efectiva la supervivencia y la transformación de pueblos indígenas que están pasando de su antigua cultura prehistórica a las formas de vida del mundo occidental". Villa

Rojas (1955): 133; a quien tocó confrontar el problema en su iniciación, escribe: "La necesidad de trasladar a otro sitio a los numerosos poblados que ahora ocupan las tierras que habrán de cubrir las aguas de la presa Presidente Alemán constituye, sin lugar a duda, el problema humano de mayor complejidad que ahora confrontan las obras del Papaloapan. La complejidad no consiste solamente en el traslado físico de unos 20 000 nativos mazatecos que componen esos poblados, sino en reagruparlos en forma tal que constituyan comunidades bien equilibradas y con ánimo de superación. Las múltiples dificultades que para esto precisa vencer, resultan manifiestas cuando se sabe que, en su gran mayoría, los nativos citados desconocen el español y que sus formas de vida han sido moldeadas dentro de normas de caracter tribal y casi al margen de todo contacto exterior. De pronto estos nativos se enteran que, por necesidad, tendrán que pasarse a lugares cercanos a carreteras y ferrocarriles, donde sólo se habla el español y donde las prácticas y costumbres ya muestran el sello de sus contactos con los centros urbanos y fabriles. El cambio representa así no un simple traslado geográfico, sino, fundamentalmente, el salto de la vida tribal a la vida civilizada de nuestro tiempo; es decir, un salto de siglos realizado en unos cuantos días. Para los mazatecos este acontecimiento de perfiles inquietantes, viene a poner fin a una larga tradición de características prehispánicas, para incorporarlos a la corriente de la vida nacional. ¿Cuáles serán las consecuencias de este cambio? A nuestro entender sólo podrá alcanzarse un más alto nivel de bienestar social si, junto con los avances de la técnica moderna, se introducen también instituciones adecuadas que capaciten a los nativos para enfrentarse con ventaja a los problemas y modalidades de su nuevo ambiente. Lo que sí es evidente es que su imagen del mundo tendrá que ser otra, lo mismo que su personalidad *indígena* formada en el aislamiento de la sierra; sobre estos cambios ya Hegel ha dicho con gran acierto que: "En la medida que el hombre actúa sobre la naturaleza para cambiarla, cambia también su propia naturaleza".

[76] Caso (1954) MS.; explica: "...esta organización azteca recibe el nombre de calpulli. Los españoles llamaron al calpulli barrio y tienen razón porque el calpulli es un barrio de la ciudad; sin embargo, era un barrio muy especial, muy distinto de lo que ahora llamamos barrio; pero bastante cercano de lo que se llama barrio en un pueblo netamente indígena. Todos los individuos vecinos de un calpulli se consideran parientes, vemos entonces que el calpulli está indicándonos su ascendencia de clan totémico. En segundo lugar todos los individuos de un calpulli adoraban al mismo dios, como en el clan totémico todos los individuos tienen adoración por el totem. En tercer lugar, todos los individuos del totem explotan en común determinadas tierras que se llaman calpullalli; esos calpullalli son las tierras del calpulli. Todavía más, el calpulli tiene sus propias tierras, sus jefes militares, religiosos o administrativos y, por último, todas las familias individualmente, dentro del calpulli, tienen obediencia y respeto por los ancianos del calpulli que forman una especie de senado, a quienes se consultan los asuntos graves de las familias individuales". Zorita (1941): 86; ha sido la fuente principal de conocimiento de la organización social nahua, en el momento del *contacto:* "La tercera manera de señores se llamaban y llaman calpullec o chinancallec en plural, y quiere decir cabezas o parientes mayores que vienen de muy antiguo;

porque calpulli o chinancalli, que es todo uno, quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje, y las tales tierras llaman calpulli, que quiere decir tierras de aquel barrio o linaje. Estos calpullec o linajes o barrios son muchos en cada provincia y también tenían estas cabezas o calpulli los que se daban a los segundos señores, como se ha dicho, de por vida. Las tierras que poseen fueron repartimientos de cuando vinieron a la tierra y tomó cada linaje o cuadrilla sus pedazos o suertes y términos señalados para ellos y para sus descendientes, e ansí hasta hoy los han poseído, e tienen nombre de calpullec; y estas tierras no son en particular de cada uno del barrio, sino en común del calpulli, y el que las posee no las puede enajenar, sino que goce de ellas por su vida, y las puede dejar a sus hijos y herederos. Calpulli es singular e calpullec es plural. De estos calpullec o barrios o linajes, unos son mayores que otros, y unos tienen más tierras que otros, según los antiguos conquistadores y pobladores las repartieron entre sí a cada linaje, y son para sí y para sus descendientes; y si alguna casa se acaba, o acaban muriendo todos, quedan las tierras al común del calpulli, y aquel señor o pariente mayor las da a quien las ha menester del mismo barrio, como se dirá adelante. Por manera que nunca jamás se daban ni dan las tierras a quien no sea natural del calpulli o barrio, que es como los israelitas que no podían ni era lícito enajenar las tierras o posesiones de un tribu en otro; y ésta, entre otras, es una de las causas y razones porque algunos se mueven a creer que los naturales de aquellas partes descienden de los pueblos de Israel, porque muchas de sus ceremonias, usos e costumbres conforman con las de aquellas gentes, y la lengua de Mechuacán, que era un gran reino, dicen que tiene muchos vocablos hebreos; y esta lengua y casi todas las demás son semejantes en la pronunciación a la hebrea. Lo mismo afirman los que han estado en las provincias del Perú, y en las demás partes de Indias, de sus ritos y cirimonias: y lo que en la Nueva España llaman calpullec es lo mesmo que entre los israelitas llaman tribus. Podíanse dar estas tierras a los de otro barrio o calpulli a renta, y era para las necesidades públicas y comunes del calpulli. A esta causa se permitían arrendarlas, y no en otra manera; porque si es posible, por una vía ni por otra no se permitía ni permite que los de un calpulli labren las tierras de otro calpulli, por no dar lugar a que se mezclen unos con otros ni salgan del linaje. La causa porque querían estas tierras a renta, y no tomarlas en su calpulli de gracia, era porque se las daban labradas, y la renta era poca, o parte de la cosecha, según se concertaban; o porque acontecía que eran mejores que las que tenían o les daban en su calpulli, o por no haberlas para dárselas o porque querían y podían labrar las unas y las otras. Si acaso algún vecino de un calpulli o barrio se iba a vivir a otro, perdía las tierras que le estaban señaladas para que las labrase; porque ésta era y es costumbre antiquísima entre ellos, y jamás se quebrantaba ni había en ello contradicción alguna, y quedaban o quedan al común del calpulli cuyas son; y el pariente mayor las reparte entre las demás del barrio que no tienen tierras. Si algunas hay vacas o por labrar en el calpulli, tenían y tienen gran cuenta con ellas, para que de otro calpulli no se les entren en ellas. Y sobre esto tenían y tienen grandes pendencias, por defender cada uno las tierras de su calpulli. Si alguno había o hay sin tierras, el pariente mayor, con parecer de otros viejos, les daba y da las

que han menester, conforme a su calidad y posibilidad para las labrar: y pasaban y pasan a sus herederos en la forma que se ha dicho; y ninguna cosa hace este principal, que no sea con parecer de otros viejos del calpulli o barrio. Si uno tenía unas tierras y las labraba, no se le podía otro entrar en ellas, ni el principal se las podía quitar ni dar a otro; y si no eran buenas las podía dejar y buscar otras mejores, y pedirlas a su principal; y si estaban vacas y sin perjuicio, se las daba en la forma que se ha dicho. El que tenía algunas tierras de su calpulli, si no las labraba dos años por culpa y negligencia suya, y no habiendo causa justa como por ser menor, huérfano, o muy viejo, o enfermo, que no podía trabajar, le apercibían que las labrase a otro año, y si no, que se darían a otro, e así se hacía".

[76] McBride (1951): 73; agrega: "Además de las parcelas de tierra asignadas a los individuos, se ponían aparte determinados campos para fines públicos especiales, como la producción de abastecimiento para sostener al jefe local, para entretener a los visitantes oficiales, para el pago del tributo a los jefes más altos, para sostener las guerras, y para el sostenimiento de las instituciones religiosas y los sacerdotes. Estas tierras eran, hablando correctamente, los bienes comunes del calpulli, ya que eran tenidas y administradas por ese organismo y trabajadas por todos los habitantes en común; toda la comunidad acudía junta a cultivar las parcelas o a recoger la cosecha y almacenarla en el granero de la aldea. Por las narraciones que quedan de las costumbres de esa época sabemos que este trabajo comunal era realizado con celo y buena disposición de espíritu, con canciones, bromas y juegos que hacían la tarea ligera, como sucede todavía hoy en algunas de las haciendas. Las más importantes de esas parcelas públicas eran las cultivadas para los reyes, a las que se daba el nombre de tlatocatlalli (tierras del jefe). Estas tierras se encontraban en todas las aldeas y eran, naturalmente, las mejores. Un tamaño *standard* para esas tierras parece haber sido cuatrocientas medidas por lado, que constituían una parcela de aproximadamente 66 hectáreas. Alguna que otra vez tenían los campos apartados con este objeto una extensión doble de la indicada. Apenas menos importantes eran los tecpantlalli, o sea las parcelas cuyas cosechas se dedicaban al cuidado de la tecpan, la casa perteneciente a la comunidad en la que vivía el jefe. Estas tierras eran cultivadas por una clase especial de personas, los tecpantlaca o tecpanpouhqui (gente de palacio) que se decía eran plebeyos, pero estaban exentos de todos los tributos, salvo los nominales. Esas tierras eran probablemente tan numerosas como los tlatocatlalli y de un carácter muy conocido. Ni esas tierras públicas ni las parcelas asignadas a los individuos podían ser enajenadas en no importa qué circunstancias. Ni siquiera los jefes o el emperador podían arrebatarlas a los calpulli. Sin embargo, podían arrendarse a los del mismo grupo o a extraños. La renta era una parte de las cosechas obtenidas, y este método (que ahora se llama aparcería) es todavía el seguido usualmente en México. El dinero obtenido se dedicaba a usos públicos".

[77] Chevalier (1952): 189; informa ampliamente sobre comerciantes y mineros dueños de haciendas durante los primeros siglos de la Colonia. Aguirre Beltrán (1956) estudia casos particulares de hacendados mineros

o mercaderes que fundaron mayorazgos y obtuvieron títulos nobiliarios en la hoya del Papaloapan.

[78] Pirenne (1955): 53; confirma: "De todo esto resulta que el latifundio no era sólo una institución económica, sino también una institución social. Se imponía a toda la vida de sus habitantes. Estos eran mucho más que simples colonos de su señor, eran sus hombres en toda la fuerza del término y se ha observado acertadamente que el poder señorial se basaba aún más en la cualidad de jefe que confería a su detentor que en la de terrateniente".

[79] Miranda (1954): 69; aclara: "El español veía la tierra como un medio de adquirir riqueza y poder, de acrecentar la hacienda y la honra o la fama. Por ello, su deseo de tierra no se saciaba jamás, no tenía límites; cuanto más tierra, mayor ascendiente sobre los demás y mayores medios de acallar sus innúmeras necesidades. El indio veía la tierra como un medio para la satisfacción de sus primeras necesidades materiales o para el cumplimiento de una función. Su deseo de tierra, era, por tanto, limitado; se conformaba con la indispensable para sus definidas y estrechas exigencias. Así pues, el español tenía que codiciar la tierra, el indio no. El concepto de la propiedad de la tierra era también muy distinto en ambos: en el español, el de la propiedad individual de tipo romano —el dominio absoluto—; en el indio macehual, el de la propiedad común y el usufructo particular o privado. La relación del noble indígena con "sus" tierras no puede ser considerada como propiedad individual, sino más bien como tenencia espacial, parecida a la feudal, con doble forma, la hereditaria o patrimonial y la temporal".

[80] Cárdenas (1953): 5.

[81] Cabrera (1941): 234; expone claramente este pensamiento en su famoso discurso del 3 de diciembre de 1912: "La población rural necesita completar su salario: si tuviese ejidos, la mitad del año trabajaría como jornalera, y la otra mitad del año dedicaría sus energías a esquilmarlos por su cuenta. No teniéndolos, se ve obligada a vivir seis meses del jornal, y los otros seis meses toma el rifle y es zapatista. Si la población rural tuviese, como excepcionalmente tienen todavía algunos pueblos, lagunas que explotar por medio de la pesca, de la caza, del tule, etc.; o montes que esquilmar, aunque fuese bajo la vigilancia de las autoridades, donde hacer tejamanil, labrar tabla u otras piezas de madera; donde hacer leña; donde emplear, en fin, sus actividades, el problema de su alimentación podría resolverse sobre una base de libertad; si la población rural jornalera tuviese tierra, donde sembrar libremente, aunque no fuese más que un cuartillo de maíz al año, podría buscar el complemento de su salario fuera de la hacienda; podría dedicarse a trabajar como jornalero no acasillado el tiempo que lo necesita la hacienda, por un salario más equitativo, y el resto del año emplearía sus energías por su propia cuenta, para lo cual le proporcionaría oportunidad el ejido".

[82] Barlow (1949): 4.

[83] Aguirre Beltrán (1953 a).

[84] Pirenne (1955): 124; informa: "En cuanto a la nobleza, sólo en las regiones mediterráneas, en Italia, en el sur de Francia y en España reside en las ciudades una parte de sus miembros. Se debe sin duda atribuir este hecho a la conservación en dichos países de las tradiciones y, hasta cierto punto, de la huella municipal que el Imperio romano había impreso tan profundamente en ellos. Su nobleza nunca había abandonado completamente, aun en la época de su completa decadencia, el lugar en que estaban situadas las ciudades antiguas. Siguió viviendo allí cuando resurgió la vida urbana".

[85] Aguirre Beltrán (1946): 269.

[86] Weber (1956): 130; dice: "A este objeto importaba limitar la libre competencia. Para ello los gremios regularon: 1. La técnica de la industria, fijando el número de obreros y sobre todo de aprendices a los que un asociado podía dar ocupación... 2. La calidad de la materia prima... 3. La técnica de la explotación y de la elaboración de una mercancía... 4. Controlaban los tipos de instrumentos utilizados... 5. La calidad del producto antes de que fuese presentado al mercado. Pero los gremios regulaban además el régimen económico de la explotación... La política externa del gremio es una política de monopolio pura".

[87] Moore (1954): 115; dice: "Resumido en términos de las formas de relación económica, el sistema de mercado, en su aspecto premoderno, utiliza más bien el trueque que la compraventa monetaria. Incluso en su operación contemporánea, gran parte del intercambio consiste en trueque simple o mediatizado por la moneda, en el sentido de que se utiliza ésta para vender mercancías a una persona y comprarlas a otra en el mismo mercado, o en casos más raros, se valúan monetariamente los términos del comercio directo". Malinowski y de la Fuente (1941): 125; en su estudio del mercado nuclear de Oaxaca analizan los distintos tipos de trueque y son: el trueque-limosna; el trueque directo y el trueque en que la moneda entra como medida de valor. No consideran, sin embargo, como trueque las transacciones en que la moneda, tanto como los artículos, cambian de mano.

[88] Zamora (1955): 309; informa: "Se dice que en un mercado hay competencia libre o pura cuando reúne las siguientes condiciones: a) el número de vendedores es tan grande, y tan pequeña la cantidad de mercancía con que cada uno contribuye a la oferta total de ésta, que ninguno de ellos se halla en aptitud de influir individualmente sobre el precio, aumentando o reduciendo el monto que ofrece; b) el número de compradores es tan grande, y tan pequeña la fracción que a cada uno le corresponde en la demanda total de la mercancía, que ninguno es capaz de influir separadamente sobre el precio de ella, aumentando o reduciendo esa fracción; c) todos los vendedores ofrecen el mismo producto, y es indiferente para los demandantes comprárselo a uno u otro, como lo den todos al mismo precio, lo cual vale tanto como decir que el producto está 'tipificado'; d) no hay coacción alguna que impida ni a vendedores ni a compradores llevar a cabo las transacciones que desean, en la forma que libremente escojan, ni que los fuerce a salir del mercado o les vede la entrada a él".

[89] Miranda (1954): 48; amplía: "Terminada la conquista española,

los indios siguieron celebrando sus antiguos tianguis, amparándolos y sosteniéndolos las autoridades coloniales en tal costumbre por lo beneficiosa que era para el proveimiento de ambas repúblicas —como se dijo entonces—; y con el tiempo, el tianguis se convirtió en institución económica, en pieza importantísima de la política colonial de abastos. Fuelo tanto que los primeros virreyes trataron de manejarla como medio fundamental —como solución más adecuada— para resolver el gravísimo problema del abastecimiento de las ciudades españolas. Poco después de fundada Valladolid de Michoacán, el virrey Mendoza exhortaba y ordenaba, a los indios de la comarca que viniesen a hacer tianguis a dicha ciudad, 'porque en él se hallase a mercar las cosas necesarias'. Era, por lo tanto, el tianguis indígena lo primero que se procuraba introducir en los pueblos españoles para asegurar el buen proveimiento de ellos. E incluso se trató de impedir alguna vez la celebración del tianguis en algunos pueblos indígenas a fin de mejorar el de una ciudad española".

[90] Marroquín (1954): 73; en su estudio del mercado nuclear de Tlaxiaco, dice: "Los artículos que se venden en el tianguis tienen ya un precio base determinado por la economía nacional; sobre ese precio tienen lugar las variaciones adecuadas a las circunstancias regionales del tianguis; las alzas y las bajas de los precios son determinadas, como en todo mercado local, por las fluctuaciones que sufre el artículo más importante. En el tianguis de Tlaxiaco el artículo determinante es el maíz; sus fluctuaciones, ocasionadas por la dinámica económica del país, provocan las correspondientes alzas y bajas en los precios de los diversos artículos; otros factores que intervienen en el proceso de formación de los precios locales son la actividad de los monopolistas y acaparadores y la situación apremiante u holgada en que se encuentren comerciantes y consumidores".

[91] Zweig (1954): 133; hablando del pensamiento económico medioeval, explica: "Las leyes supremas están contenidas en la concepción de justicia en el cambio *(iustitia commutativa)* basada en la igualdad aritmética, en la estricta equivalencia objetiva del valor *(quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei)*. De esta concepción surgen las reglas del *iustum pretium*, que debe cubrir el costo producido y el trabajo del artesano o el comerciante *(labores et expensae)* de acuerdo con su nivel tradicional de vida. Y la idea del *iustum salarium*, que mana de la misma fuente, establece la regla de que cada trabajador tiene derecho a pedir un salario suficiente para asegurar el sustento de su familia de acuerdo con el nivel tradicional de vida *(ius naturale habet, quod homo vivat de labore suo)*. Y no se piensa aquí en el nivel de vida mínimo para todos los estratos, no en lo *necessarium vitae*, sino en lo *necessarium personae*, que difiere de acuerdo con el estrato al que pertenece esa persona *(secundum conditionem et statum propiae personae et aliarum personarum, quarum cura ei incumbit)*".

[92] Pei-Kang Chang (1951): 85; dice: "Puede definirse la industrialización como un proceso en el que están llevándose a cabo cambios en una serie de funciones de producción estratégicas. Tales cambios pueden aparecer primero en la función producción de una empresa individual, y después extenderse sobre la sociedad con un predominio tal que constituyan una función producción social. Las funciones producción estraté-

gicas son aquellas cuyos cambios generan y determinan los cambios de otras funciones producción, en tanto que estas últimas pueden, con propiedad, llamarse inducidas. De acuerdo con la experiencia de varios países industriales, pueden ilustrarse cambios de tales funciones producción en los campos del transporte, la energía, la industria de la maquinaria y la industria siderúrgica. La definición precedente ha sido concebida sólo provisionalmente por el autor, y es más amplia que la mayor parte de las definiciones o interpretaciones dadas por otros autores. Indica los cambios característicos en el mundo económico durante los dos últimos siglos, e incluye tanto el desarrollo industrial como las reformas agrícolas. Si todas las líneas productivas —tanto la industrial y la minera como la agrícola— se clasifican en industrias de bienes de capital e industrias de bienes de consumo, es evidente que las funciones producción estratégicas son las más conectadas con las industrias de bienes de capital". Moore (1954): 94; advierte: "El desarrollo industrial es algo más que la adquisición de unas cuantas herramientas nuevas, la adopción de nuevos oficios o la compra de chucherías manufacturadas. Implica una gran cantidad de estructuras y funciones complementarias, y depende de características sociales y psicológicas que no se hallan enteramente asociadas, de modo directo e inmediato, con el trabajo industrial. Por ejemplo, las sociedades que llegaron tarde al desarrollo económico, heredan potencialmente los conocimientos tecnológicos acumulados por las economías industriales más antiguas. En condiciones favorables, esto permite que opere un 'principio de aceleración' en la difusión de la producción industrial. Sin embargo, esta tecnología acumulada se ha desarrollado dentro de estructuras económicas y sociales funcionalmente ligadas a ella y que han aportado parte del instrumental. Una máquina complicada y semiautomática puede ser transportada con buen éxito a través de fronteras culturales e incluso se logra que funcione. Sin embargo, su funcionamiento continuo dependería de la habilidad del mecánico que la repara, y de la existencia de talleres de reparación, de distribuidores de refacciones y otros factores conexos. Igualmente, es algo difícil salir avante sin contar con una fuerza de trabajo por lo menos semialfabeta que sea capaz, si no de otra cosa, de leer avisos e instrucciones y de llevar informes rutinarios de trabajo".

[93] Myrdal (1956): 247; dice: "El hecho de reunir en un mismo crisol, en una misma unidad nacional liberada, los grupos étnicos, culturales y religiosos y las castas sociales, la reforma agraria y en general la eliminación de toda la rigidez de la estructura económica de clases son sólo una parte, y en un sentido la parte exterior, de los grandes ajustes sociales necesarios al principio para poner en libertad las fuerzas de la integración nacional y del progreso económico. Dentro de ese marco, debe realizarse un gran número de otros cambios sociales, y en el proceso cumulativo de ajuste todos son interdependientes, siendo a la vez causas y efectos. Todo el sistema social debe estar en movimiento. Tal vez el elemento aislado más importante, en un programa de integración nacional, es la reforma educativa y, en mi concepto, el elemento aislado más importante de la reforma educativa es un anhelo de instrucción. Este anhelo debería estar respaldado por el establecimiento de una gran prioridad para la producción de material de lectura, demanda derivada que con

frecuencia se descuida, con el resultado de que el anhelo de instrucción queda reducido a cero".

[94] Aguirre Beltrán (1956 b).

[95] Sapir (1954): 173; explica: "En condiciones primitivas, los grupos políticos son reducidos, y la tendencia al espíritu local sumamente poderosa. Es natural, en consecuencia, que las lenguas de los pueblos primitivos, o en general de las poblaciones no urbanas, se dividan en gran número de dialectos. La vida, en las comunidades geográficamente limitadas, es estrecha e intensa; de ahí que su habla adquiera rasgos peculiares".

[96] Sapir (1949): 84; fijó la connotación de lengua y dialecto: "En un sentido poco técnico o francamente popular, el término *dialecto* tiene ciertas connotaciones diferentes. Se supone que el habla humana se diferencía y estandariza en un determinado número de formas aprobadas llamadas *lenguas* y que cada una de éstas a su vez tiene un número de subvariedades de menor valor llamados dialectos. Se considera al dialecto como originado en la forma standard, en muchos casos aun como una composición de ella. Históricamente, tal punto de vista es incorrecto, porque la gran mayoría de los llamados dialectos son simplemente formas tempranas de habla, regulares y diferencialmente desarrolladas, que anteceden a las lenguas reconocidas como su punto de partida".

[97] Swadesh, Mauricio: en comunicación personal, nos hizo el favor de hacer el siguiente comentario: "Claramente correcto que estaba en estado de concentración dialectal. Sin embargo, es casi seguro que las variantes locales eran todavía muchas y muy distintas de la de Tezcoco. En mi estudio de fechas glotocronológicas del azteca, confirmo lo asentado por Whorf: que ningún dialecto moderno del nahua representa la continuación directa del idioma clásico. Como el idioma sacerdotal debe haber sido basado en algún dialecto local, podemos también entender que tampoco este tipo popular sobrevivió hasta tiempos modernos. La razón puede entenderse: la fuerza del castellano se sintió más en el mismo centro del imperio nahua".

[98] Garibay K. (1940): 20; añade: "Hubo entre los aztecas y tribus de la misma cultura un sistema de representación del pensamiento, mas bien ideográfico que propiamente escriturístico. Aunque el asunto no ha sido plenamente profundizado, se pueden retener las siguientes conclusiones, bastante cercanas a la verdad: a) Probablemente hubo dos sistemas originales independientes, que siendo incompletos, acabaron por fundirse para formar un sistema mixto; b) En gran parte es de carácter puramente representativo del objeto...; c) En parte era simbólico, dando a ciertos objetos reales la significación de uno diferente, sin que se pueda, en algunos casos precisar el por qué de este simbolismo...; d) Muchos ideogramas son fonético-ideológicos. Es decir, se tomaba por representación de las sílabas el objeto significado por el nombre en que estas sílabas aparecen... Este sistema de representación puede compararse, en parte con el de la escritura china, y en parte con el primitivo de las lenguas semíticas... Con algunos años más de evolución quizá hubieran llegado los antiguos mexicanos a regularizar un sistema de escritura

original, tan preciso como el egipcio, o el chino, o tan claro como el semítico, base del fenicio que vino a ser el nuestro".

[99] Sapir (1954): 30; cuya genial autoridad está fuera de toda duda, asienta: "Entre los hechos generales relativos al lenguaje, no hay uno que nos impresione tanto como su universalidad. Podrá haber discusiones en cuanto a si las actividades que se realizan en una tribu determinada son merecedoras del nombre de religión o de arte, pero no tenemos noticias de un solo pueblo que carezca de lenguaje bien desarrollado. El más atrasado de los bosquimanos de Sudáfrica se expresa en las formas de un rico sistema simbólico que, en lo esencial, se puede comparar perfectamente con el habla de un francés culto. No hay para qué decir que los conceptos más abstractos no se hallan representados tan abundantemente, ni con mucho, en la lengua del salvaje; y ésta carece asimismo de esa riqueza de vocabulario y de esa exquisita matización de conceptos que caracterizan a las culturas más elevadas. Sin embargo, esta especie de desenvolvimiento lingüístico que va corriendo paralelamente al desarrollo histórico de la cultura, y que en sus etapas más avanzadas asociamos con la literatura, no pasa de ser algo superficial. La armazón básica del lenguaje, la constitución de un sistema fonético bien definido, la asociación concreta de los elementos lingüísticos con los conceptos y la capacidad de atender con eficacia a la expresión formal de cualquier clase de relaciones, todas estas cosas las encontramos perfeccionadas y sistematizadas rígidamente en cada uno de los idiomas que conocemos. Muchas lenguas primitivas poseen una riqueza de formas, una latente exuberancia de expresión que eclipsan cuantos recursos poseen los idiomas de la civilización moderna. Hasta en el simple terreno del inventario léxico de una lengua, el profano tiene que estar preparado para las más extrañas sorpresas. Las opiniones que suele tener la gente en cuanto a la extrema pobreza de expresión a que están condenadas las lenguas primitivas son puras fábulas".

[100] Menéndez Pidal (1929): 15; informa: "Además de los elementos latinos, entraron a formar parte del idioma español otros muy extraños y en muy diversos tiempos. Ya en el período del latín vulgar, esto es, antes de la clara aparición de los romances, se incorporaron elementos de otras lenguas, por ejemplo, algunos del galo... La influencia de las lenguas ibéricas, que, salvo el vasco, perecieron con la romanización de España, es muy escasa y dudosa por ser aquellas poco conocidas... Parece que los elementos germánicos del español no proceden, en general, de la dominación visigoda en la Península, como pudiera creerse... La estancia de los conquistadores de lengua árabe en España durante ocho siglos no podía menos de dejar profunda huella entre los cristianos... Lo que el español tomó de otros idiomas extranjeros fue ya en época más tardía y por lo tanto es menos importante que lo que tomó de germanos y árabes, pues el idioma había terminado su período de mayor evolución y era menos accesible a influencias externas. El francés fue la lengua que más influyó... En fin, el descubrimiento y colonización de América puso al español en contacto con la muchedumbre de lenguas del Nuevo Mundo. Claro es que su inferior (sic) desarrollo respecto del español y por su mucha variedad, las lenguas americanas no pudieron resistir la invasión de la española".

[101] Johnson (1943): 427; con toda razón argumentaba: "Bloomfield, Herskovits y otros han acentuado la importancia de las lenguas de jerga como los productos finales del largo y penoso proceso de la aculturación lingüística. Debe observarse, sin embargo, que las jergas parecen más frecuentemente ser los resultados de la mezcla de más de dos lenguas y que, aún más, las jergas se desarrollan una y otra vez en respuesta a una serie muy especial de factores económicos y sociales. Uno de los mejores ejemplos de una jerga que comprende solamente elementos de dos lenguas es el *pidgin-English,* ampliamente usado en China. Ciertamente, no puede ser demostrado que el contacto continuado entre dos lenguas cualesquiera, sin consideración de las condiciones sociales concomitantes, inevitablemente desemboque en el desarrollo de una jerga. Es este último e importante tipo de contacto lingüístico el más frecuente y el que ofrece problemas de más fácil solución que aquellos de las jergas complejas, cuyo grado de integración es, en el mejor de los casos, problemático.

Herskovits afirma que el contacto lingüístico afecta "los tres aspectos del lenguaje —la fonética, el vocabulario y la gramática— y sostiene que el último de ellos— es más resistente al contacto". Esta aserción se desprende del punto de vista conceptual que considera que el lenguaje cae dentro de las tres categorías arriba mencionadas y que un proceso puede afectar solamente a una de ellas, con la mutua exclusión de las otras. En verdad, las categorías de la fonología, la morfología y la sintaxis con el léxico, no son sino conceptos abstractos que sirven como instrumentos que auxilian el trabajo sistematizador del lingüista. Tales categorías no existen como entidades demostrables en el lenguaje. Los que han manejado el lenguaje, desde un punto de vista descriptivo, recuerdan ciertos hechos que no pueden satisfactoriamente ser consignados, por ejemplo, en la morfología o en la sintaxis. Si es cierto el supuesto fundamental de que la lengua, como la cultura, debe tener un núcleo o estructura altamente integrado para que pueda funcionar satisfactoriamente como un sistema de señales, entonces debe concederse al punto que ninguna parte del *corpus* lingüístico puede ser alterado sin afectar en algún grado a sus miembros más remotos. Es verdad, sin embargo, que, a menudo, un conocimiento incompleto de la lengua considerada y una falta de maestría metodológica impedirá trazar las líneas del impacto sobre esa lengua. En tales circunstancias, el investigador se queda con la apreciación falsa de la gran extensión de los cambios en el léxico y en los patrones fonéticos sin ser capaz de percibir y demostrar cambios concomitantes en otras fases del lenguaje".

[102] Aguirre Beltrán (1957); para una mayor información sobre la influencia negra en la dialectología del castellano en México.

[103] Blom (1956): 277; llega a una más extrema conclusión: "El padre Elio Antonio Nebrija nació en 1444 y murió en 1532. Durante su larga vida alcanzó gran fama por ser el primero que recopiló un diccionario de la lengua española, y además escribió una gramática latina y otra española. Esta gramática era sumamente admirada y muchos de los padres misioneros que llegaron a la Nueva España trajeron consigo un ejemplar de este libro. Viendo que era necesario aprender las lenguas indígenas para poder predicar y convertir los indios a la religión católica, los padres se preocuparon por constreñir estas lenguas dentro de las reglas de la gra-

mática de Nebrija, no entendiendo que las raíces lingüísticas de los idiomas indígenas no se prestan para adaptarse a las reglas de una gramática neo-latina. El resultado fue que ahora estas gramáticas o 'artes', como se llaman también, tienen poco valor para el estudio filológico. Son curiosidades para los coleccionistas de libros raros".

[104] Aguirre Beltrán (1953 b): 268; para mayores detalles.

[105]Clavigero (1945): IV.328. Ver, además, León Portilla (1956): 309; en el Apéndice 2, un Breve Vocabulario Filosófico Nahuatl.

[106] Sapir (1954): 114; advierte: "Hay otra razón más por la cual la clasificación de las lenguas ha resultado generalmente una tarea estéril. Es éste, quizá, el obstáculo más poderoso que impide la comprensión cabal de las cosas. Nos referimos al prejuicio evolucionista que penetró en las ciencias sociales hacia mediados del siglo pasado, y que apenas ahora comienza a perder el tiránico influjo que ha ejercido sobre nuestro espíritu. Con este prejuicio científico vino a mezclarse otro, más humano y muy anterior a él. La gran mayoría de los teóricos de la lingüística solían hablar lenguas de cierto tipo, cuyas variedades más perfectamente evolucionadas eran el latín y el griego que habían aprendido en su infancia. Era muy natural que estuvieran convencidos de que esas lenguas familiares representaban *la más alta* evolución a que había llegado el habla, y que todos los demás tipos no eran sino jalones en el camino hacia ése predilecto tipo *flexional*. Todo cuanto ajustaba al esquema del sánscrito, del griego, del latín y del alemán se consideraba como expresión de *lo más alto*, y todo cuanto se apartaba de él se tachaba de defecto o, en el mejor de los casos, de interesante aberración".

[107] Aguirre Beltrán (1953 b): 305.

[108] Sapir (1949): 15; en quien fundamentalmente nos venimos apoyando, dice: "La lengua es una gran fuerza socializadora, probablemente la mayor existente. Con esto se quiere decir no simplemente el hecho obvio de que un intercambio social significativo apenas es posible sin lenguaje, sino que, el simple hecho de un habla común, sirve como un peculiarmente potente símbolo de solidaridad social de aquellos que la hablan".

[109] Wallis (1956): 525; refiriéndose a las características del otomí, asienta: "Medida por el standard de su complejidad cultural, la tribu otomí del Mezquital no sería ciertamente situada en una alta posición. Aunque en forma no abiertamente beligerante, ha resistido la presión social mexicana y ha retenido silenciosamente su propia estructura en los patrones de conducta, incluso su peculiar código de comunicación intrasocial. La lengua otomí no es solamente un canal completamente adecuado de básica expresión de significados sino que tiene un equipo gramatical para expresar matices de significado mucho más elaborado que la mayoría de las lenguas indo-europeas. Por ello la traslación del pensamiento otomí al español o al inglés, por ejemplo, se complica considerablemente por el hecho de que estas lenguas son más pobres y limitadas en sus formas verbales potenciales que el otomí, que tiene una rica gama de formas

de la que prontamente dispone cualesquier hablante de la lengua aludida, no importa lo pobre que económicamente pueda parecer. No hay obviamente una correlación entre la eficiencia intrínseca de la lengua otomí y el prestigio cultural a ella adscrito".

[110] Pozas (1956): 1; en cambio, sostiene: "La condición para que un grupo lingüístico minoritario (que funciona dentro de otro mayor con una lengua diferente) convierta su lengua en un idioma escrito como la manifestación superior de su cultura y pueda desarrollar una literatura en forma natural y espontánea, requiere: a) Que posea un desarrollo económico propio al nivel del grupo mayoritario; b) Que viva un grado de civilización relativamente elevado que le permita utilizar la lengua escrita como un medio de comunicación e información; c) Que tenga la conciencia de una base histórica distinta a la del grupo mayoritario, dentro del cual existe. Tales condiciones no se dan en ninguno de los 51 grupos lingüísticos de México; por el contrario, su situación, en relación con el núcleo mayoritario, es la de grupos cuyo desarrollo económico se encuentra en un nivel más bajo; su grado de civilización no les permite aún utilizar la escritura de su lengua como medio de comunicación e información y su condición histórica es la de grupos que se han ido fundiendo a la trayectoria histórica común de México, a partir de la terminación de la conquista". La aserción que antecede parte de premisas falsas al establecer que el simbolismo visual representa la manifestación *superior* de la cultura y, en consecuencia, que no puede desarrollarse una literatura natural y espontánea si el idioma no ha sido reducido a escritura. La lingüística ha demostrado que el idioma escrito corresponde palabra por palabra al idioma hablado y que los símbolos visuales son transferencias de los símbolos hablados, esto es, símbolos de símbolos. No existe, pues, razón alguna para asignar superioridad a la transferencia sobre el original, como tampoco calificaríamos de superior a la partitura en cifra sobre la música misma. Por otra parte, la etnografía ha recogido, y recoge diariamente, un cúmulo extraordinario de literatura natural y espontánea en pueblos pre-alfabetos, de lo que se infiere que la expresión literaria no requiere como condición la existencia previa de un simbolismo escrito. Mucho menos, desde luego, la existencia de un desarrollo económico determinado, un grado de civilización avanzado y demás características del *status* del grupo étnico minoritario que no afectan el valor lingüístico o intrínseco del idioma sino su valor social o extrínseco. Es precisamente la confusión, que a menudo se introduce, entre el valor lingüístico y el valor social de una lengua la que da visos de certidumbre a conclusiones dogmáticas encaminadas a adscribir, consciente o inconscientemente, una inferioridad intrínseca a las lenguas indígenas. Sapir (1954): 27; a este respecto dice: "El más importante de todos los simbolismos lingüísticos visuales es, por supuesto, el de la palabra manuscrita o impresa, al cual, desde el punto de vista de las funciones motoras, corresponde toda la serie de movimientos exquisitamente coordinados cuyo resultado es la acción de escribir, a mano o a máquina, o cualquier otro método gráfico de representar el habla. En estos nuevos tipos de simbolismo, el rasgo que es esencialmente importante para nuestro conocimiento... es que, dentro del sistema, cada uno de los elementos (letra o palabra escrita) corresponde a un elemento determinado (sonido o grupo de sonidos o palabra pronunciada) del sistema primario. Así, pues, el

lenguaje escrito equivale punto por punto a ese modo inicial que es el lenguaje hablado. Las formas escritas son símbolos secundarios de las habladas —símbolos de símbolos—". El mismo Sapir (1949): 108; señala el *rol* de la escritura: "La multiplicación de las técnicas de comunicación a largo alcance tiene dos importantes resultados. En primer lugar, incrementar el radio inconsútil de la comunicación, de tal manera que, para ciertos propósitos, la totalidad del mundo civilizado viene a convertirse en el equivalente psicológico de una tribu primitiva. En segundo lugar, disminuye la importancia de la simple contigüidad geogáfica".

[111] Dávila Garibi (1939): 19; refiriéndose a otra zona del país, narra: "No ha mucho tiempo me decía un amigo en sabrosa charla: Estamos verdaderamente invadidos de nahuatl por todas partes. Y yo creo que no pudo haberme dicho cosa más cierta porque efectivamente son tan abundantes las palabras de origen nahuatl en el español de México que casi no hay conversación familiar en que no se deslicen varios aztequismos, las más de las veces, sin que el que los dice, ni el que los oye, puedan dase cabal cuenta de ello debido a la costumbre que tenemos de emplearlos a todas horas". Obsérvese, sin embargo, que esta invasión se realizó, principalmente, en el vocabulario cultural, esto es, en el que definía las cosas de la tierra.

[112] Wallis (1956): 527; describe una situación semejante en el Mezquital: "La resistencia de la sociedad otomí al cambio y a la absorción por una sociedad mayor tiene sin duda, en parte, una explicación histórica. La fortaleza e independencia de grupo minoritario sobreviviente, después de cuatro centurias de compulsión política y coerción externa, indica una integridad interna prácticamente indestructible. El *ethos* de la sociedad otomí parece que ha sido acentuado y fortalecido, más que debilitado, por las fuerzas foráneas dirigidas a sujetarlo. Un patrón de resistencia pasiva ha formado una capa impenetrable de protección cultural que ha conservado a la sociedad intacta y separada, excepto en las formas políticas superficiales, tanto de la antigua sociedad azteca como de la mexicana moderna, que han golpeado sin cesar en su periferia pero que no han penetrado en sus capas interiores. El resultado ha sido un choque incruento de culturas al través de las centurias. La sociedad otomí ha estado en guerra, aunque no explícitamente declarada, con los invasores españoles y con sus herederos, por varias centurias. Los resultados de la colisión son evidentes; pero, lejos de haber quedado exhaustos por el conflicto, los guerreros culturales indígenas permanecen, a la fecha, en pie e inconquistados. El hecho sobresaliente en esta supervivencia es el lenguaje que persiste con sorprendente virilidad, a pesar del hecho de que los hablantes de otomí consideran al español como superior y a su propia lengua como inferior".

[113] El caso de Chamula y Amatenango no es tan típicamente expresivo de una conversión polar como el de otras comunidades indígenas de México, entre las que resaltan las zapotecas del istmo de Tehuantepec, que no sólo han alcanzado un bilingüismo elevado sino que, además, han equiparado en valor social las lenguas indígena y nacional, que indistintamente hablan. Una polarización lingüística semejante es la que propone como meta Wallis (1956): 529; cuando dice: "La meta ideal sería la com-

pleta integración de las minorías en la comunidad social mayoritaria, formando un conjunto de círculos culturales concéntricos cuyo eje sería la lengua española como representativa del núcleo de la cultura mexicana. Los esfuerzos del Dr. Gamio, en sociología y antropología práctica, tendieron a este tipo de integración. La completa integración de los grupos minoritarios en una sociedad mayor no significa una obliteración de las características de la cultura de los grupos minoritarios. Significa que, aún reteniendo los distintos patrones de cada cultura, los dos grupos giran concéntricamente en derredor del eje de la sociedad mayor; *pero sin conflicto.* Los hablantes de los grupos minoritarios aprenden la lengua del grupo mayor y así se vuelven completamente bilingües. El resultado es un mutuo enriquecimiento en que cada grupo se beneficia en un reparto de sus rasgos culturales".

[114] Stalin (1955): 19; que en 1950 rectificó la teoría oficial sostenida hasta entonces de que la lengua formaba parte de la superestructura y que, en consecuencia, sufría alteraciones en su estructura al cambiar la base económica de una sociedad. Las palabras de Stalin son las que siguen: "La base es el sistema económico de la sociedad en una etapa dada de su desarrollo. La superestructura la constituyen las concepciones políticas, jurídicas, religiosas, artísticas y filosóficas de la sociedad y las instituciones políticas, jurídicas, etc., etc., que les corresponden. Toda base tiene la superestructura correspondiente. La base del régimen feudal tiene su superestructura, sus concepciones políticas, jurídicas, etc., etc., y las instituciones que les corresponden; la base capitalista tiene su superestructura, y la socialista, la suya. Si se modifica o se destruye la base, se modifica o se destruye a continuación su superestructura; si nace una nueva base, nace a continuación la superestructura correspondiente. En este sentido, la lengua se diferencia esencialmente de la superestructura" y agrega: "la lengua y la superestructura son dos conceptos diferentes", o, en frase equivalente: "la cultura y la lengua son dos cosas distintas".

[115] Castro G. (1956 a): XVI.149; no está en lo correcto cuando afirma: "El fenómeno de la transculturación lingüística... logra su mayor desarrollo en la *concentración lingüística,* es decir, en el cumplimiento unilateral a favor de una lengua determinada en todo el proceso". Por concentración lingüística se entiende, desde Marx cuando menos, la imposición de una forma dialectal por un grupo política y económicamente dominante, con la exclusión de las formas dialectales de los grupos subordinados. Castro G. lo define así: "Es éste un fenómeno que se efectúa cuando diversas sociedades humanas que están en contacto y hablan lenguas distintas llegan a la *aceptación* —tomando este término como indicador de un complejo proceso histórico— del vehículo glótico de una de ellas, haciéndolo común. Dicha aceptación está generalmente determinada por el hecho de que la lengua recibida pertenece a un grupo cuya economía, más desarrollada, lo ha hecho irrumpir tecnológicamente, en lo político y en otros aspectos, tanto en la cultura del grupo menos desarrollado como en la expresión glótica formal de aquélla, es decir, en su lengua. Este cambio, al que proponemos llamar concentración lingüística..." Sentadas las anteriores premisas, Castro G. otorga al promotor cultural —versión moderna del *indio sabio*— un *rol* que está muy lejos de corresponder con los contenidos de propósito de una justa inte-

gración nacional, cuando afirma: "En el aspecto formal de la educación, el promotor cultural es un agente de concentración lingüística".

[116] Gillin (1949): 160; dice: "Los troncos raciales de las 13 repúblicas bajo consideración son el blanco, el indio y el negro. La distinción aceptada entre indios y blancos, en la mayor parte del área, se basa en símbolos culturales más que en características biológicamente heredadas. Los registros civiles, en varios países, no hacen distinción entre mestizos y blancos, y los que lo hacen, suministran cifras en las que no se puede tener confianza. El número de blancos, racialmente puros, sin mezcla alguna de factores indios o de color es, ciertamente, insignificante en toda el área y, excepto en unos cuantos círculos y familias restringidos, la posesión de una ascendencia exclusivamente blanca no es considerada como socialmente significativa. Para propósitos prácticos, por tanto, podemos considerar la composición racial en sus componentes indios, mestizos y negroides. Una ojeada al cuadro adjunto basta para saber que el 69% de la población es clasificada como mestiza, 4.3% como negroide y 26.7% como india. Números significativos de negroides se encuentran sólo en la costa del Caribe, con números proporcionalmente menores en la costa del Pacífico, en Ecuador, Colombia y Perú. En ningún país constituyen elementos de la población numéricamente importantes y, puesto que ocupan las bajas zonas costaneras no habitadas por contingentes indios o mestizos considerables, sus relaciones con los otros grupos no han creado tradicionalmente un problema racial. Excepto en Venezuela y Panamá, no existe un fuerte prejuicio contra el matrimonio o la mezcla con negros, y todo hace suponer que el elemento negroide será absorbido en el futuro por la población mestiza. Los indios, por otra parte, forman un elemento de la población mucho más significativo en varios países. Podemos estar seguros que los porcentajes reportados en pocos casos son exagerados ya que ha sido la política de muchos gobiernos latino-americanos abatir el elemento indio en las estimaciones y reportes oficiales. Sin embargo, en dos países, Bolivia y Guatemala, se admite que los indios constituyen mayoría, y en tres países más, Ecuador, Perú y México, forman un elemento apreciable que va, del 29% de la población en México al 46% en Perú. Estas cinco repúblicas, son comúnmente consideradas como los "países indios" de Mestizo-América y ocupan las dos áreas donde existieron el más alto desarrollo cultural y las poblaciones más numerosas, antes de la conquista española. En otras áreas la mestización ha sido mayor, aunque la constitución racial varía de un área a otra. Así Paraguay es clasificado como prácticamente mestizo en un 100%, pero se concede por todos que el elemento blanco en la mezcla que prevalece es comparativamente pequeño. En Chile, por otra parte, la proporción de genes blancos en la población mestiza es probablemente mucho más alta, mientras que el promedio mestizo de Colombia probablemente quede colocado entre los dos extremos".

[117] Rosenblat (1954): I.20. Los datos del cuadro fueron tomados de esta fuente por considerarlos un tanto más ajustados a la verdad que los de Gillin. No dejamos de comprender, sin embargo, que existen dificultades manifiestas en la enumeración censal, particularmente, en el caso de El Salvador donde aparentemente no existen ya individuos clasificados como indios.

[118] Bulnes (1899).

[119] Beals (1953).

[120] Smith (1954): 236.

[121] Molina Enríquez (1909).

[122] Francovich (1956): 55; asegura que Frans Tamayo fue aun más lejos, cuando escribe: "Tamayo reclamaba para Bolivia la "creación de nuevos criterios sociales y éticos", la creación de "una escala de nuevos valores, como diría Nietzsche, más humanos, más sabiamente egoístas desde el punto de vista de la nacionalidad". A fin de "levantar una raza que está deprimida, encobardecida, estupefacta". Tamayo propuso para la raza india, en Bolivia, la misma función que los alemanes querían dar a la raza aria. Los indios tenían para ello, a su juicio, el respaldo de la tierra en que vivían. Porque, según Tamayo, la tierra hace al hombre, entendiéndose por tierra el conjunto de factores telúricos. "La tierra no sólo es el polvo que se huella, sino el aire que se respira y el círculo físico en que se vive. La tierra tiene un genio propio que anima al árbol que germina y al hombre que sobre ella genera". Por lo que toca al mestizo, según Tamayo, representa la derrota irremediable del blanco que descendió a cruzarse con el indio, carecía a su juicio de carácter, era un ser despersonalizado e impreciso que parecía vivir de prestado porque no sabía adueñarse de los elementos que la vida y la realidad dentro de la cual se hallaba le ofrecían. En cambio, el indio es el producto del ambiente. Surge en el Ande con la naturalidad y la arrogancia de los que se alimentan con las savias vitales de su medio. Su ser se desenvuelve en armonía con la realidad y tiene un equilibrio que le da una auténtica solidez espiritual. Por eso, es fuerte como el Ande, con una fuerza que nace de la entraña de su ser. Por eso, el indio desde que se presenta en la historia aparece como energía. En sus relaciones con el blanco, en medio de su infortunio y dolores, revela siempre una gran voluntad: "El carácter, broncíneo e indeleble, que, de hecho establece su superioridad sobre todos los demás elementos étnicos que le rodean y pretenden ahogarlo. El indio es el depositario de la energía nacional. En otras regiones del mundo, los aborígenes han desaparecido; el indio boliviano no sólo sigue viviendo sino que, después de todo lo que se ha hecho para destruirlo, continúa siendo el elemento más sólido de la nacionalidad a la que contribuye con la vitalidad asombrosa de su sangre".

[123] Villoro (1950): 175; de quien son estas ideas, agrega: "Sólo porque el indígena está ahí, separado, en su radical aislamiento y diversidad, se hace consciente el mestizo de su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo".

[124] Berlin (1944): 275-80; sostiene esta postura al controvertir con la posición occidentalista de Mendieta y Núñez (1944): 113-22. Villa Rojas (1945 b): 67-72; interviene en la discusión y fija la posición indigenista.

[125] Lipschutz (1953): 275-90.

[126] Cruz (1929); Castro Pozo (1936); Berzunza Pinto (1941); marcan

distintas etapas del pensamiento occidentalista de izquierda. Del último autor son los siguientes párrafos: "Tales estudios enfocados con claridad por el Partido Comunista, acabarían también con el empirismo dominante en el mismo partido, que durante su vieja dirección se limitaba únicamente a decir 'que estamos por la autodeterminación de las nacionalidades oprimidas, que es garantía de liberación, etc., etc.' y a recitar los objetivos generales en materia indígena,- enviando a regiones, salvo algunos casos honrosos, a elementos desvinculados de las peculiaridades y de las condiciones especiales de la región; es decir, dirigentes que aunque revolucionarios, no por ello dejan de ser ficticios y postizos para núcleos donde se necesitan: conocimiento exacto de las condiciones dominantes, del nivel cultural, las tradiciones, idioma y costumbres especiales, es decir, elementos que sin ser sabihondos, cuando menos reunan un mínimum de condiciones especiales, distintas de las que reúnen los elementos que actúan en medios sindicales e industriales, en los que por la misma naturaleza del trabajo tienen apegada determinada forma de actuar, determinado lenguaje y conocimientos. Tal sistema de trabajo, contrario a todas luces a lo que aconseja el marxismo-leninismo, produjo durante mucho tiempo en las filas del partido, no sólo confusiones en el problema que nos ocupa, sino creó una forma cuadrada e ineficaz de enfocar y tratar tales cuestiones". Y agrega: "Los grupos indígenas que habitan nuestro país no deben ser considerados como naciones, pues aún cuando en la mayor parte de ellos concurren la mayoría de las normas que debe reunir una nación (territorio, idioma, economía, mentalidad comunes) faltan algunos o mejor dicho, faltan los principales rasgos característicos que son la madurez económica y el hecho de que se hayan formado durante el período de ascenso del capitalismo, cosas últimas que los grupos indígenas de México no tienen, pues en lo general tienen formas económicas muy primitivas; y tomando sus antecedentes históricos, podemos afirmar que son grupos humanos que se formaron mucho antes del feudalismo, que si bien han podido a través del tiempo mantener vivos muchos rasgos particulares que les dan fisonomía peculiar, hay que convenir que les faltan los elementos distintivos citados anteriormente y que al correr de los siglos han permanecido retrasados histórica y económicamente". Esta posición sostenida por Berzunza Pinto y por la Sub-comisión Indígena del Partido Comunista fue pasajera; el partido volvió a la ortodoxia marxista y en la actualidad sostiene el traslado mecánico de las ideas stalinistas sobre las nacionalidades. Ver Stalin (1941).

[127] Olea y Leyva (1948).

[128] Mariátegui (1952): 39; escribe: "En el prólogo de 'Tempestad en los Andes' de Valcárcel, vehemente y beligerante evangelio indigenista, he explicado así mi punto de vista: La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de occidentalización material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico

sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo. El caso de Valcárcel demuestra lo exacto de mi experiencia personal. Hombre de diversa formación intelectual, influído por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugestiones y estudios, Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo. En este libro nos dice, entre otras cosas, que 'el proletariado indígena espera su Lenin'. No sería diferente el lenguaje de un marxista. La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es, para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado".

[179] Comas (1953); particularmente el capítulo XIV: Panorama Continental del Indigenismo. Historia, Doctrina, Realizaciones.

[180] La UNESCO en cooperación con el Instituto Nacional Indigenista de México llevó a cabo una investigación sobre los métodos y técnicas empleados en este país para facilitar la integración social de los grupos que no participan plenamente en la vida de la comunidad nacional. El Instituto publicó la versión castellana del estudio en el tomo VI de sus memorias bajo el rubro: *Métodos y Resultados de la Política Indigenista en México*, 1954; con las contribuciones de Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda, Moisés González Navarro, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas A., que abarcan los períodos precortesiano, colonial, independiente y actual.

[181] Acta Final del Tercer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en La Paz, Bolivia (2-13 de Agosto de 1954).

[182] Boas y Malinowski son los nombres importantes de antropólogos representativos de las dos escuelas mencionadas que influyeron notablemente en el desenvolvimiento de la antropología mexicana. Frans Boas, desde su puesto de director —1911-1912— de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana, establecida en México, cuyo objetivo era "el adelanto en el estudio de la arqueología, la etnología y la antropología americanas, particularmente en cuanto se refiere a la arqueología, la etnología y la antropología mexicanas"; y Bronislaw Malinowski, durante su estancia en Oaxaca, donde por 1940 estuvo al frente de la investigación del mercado regional. En México el nombre de Boas se encuentra asociado al de Gamio; como el del Malinowski se halla ligado al de De la Fuente y el de Redfield al de Villa Rojas. Los nombres de otros antropólogos mexicanos o latino-americanos formados en México —Carrasco, Ospina, Corona, Palerm, Marroquín, Pozas, Velázquez y otros— se hallan asociados a investigaciones conducidas por antropólogos norteamericanos —Beals, Foster, Brand, Kelly, Lewis, Moore, West, por su orden—.

[183] Sol Tax sostuvo esta postura en su artículo "Anthropology and Administration", *América Indígena*, 1945, V. 21-33; pero más tarde, en un artículo publicado en la misma revista: XII. 103-109, bajo el rubro de "Action Anthropology" rectificó la antigua posición.

[184] Nadel (1955): 28; afirma: "He hablado antes de la necesidad de alcanzar, en el trabajo antropológico de campo, algo como una asimilación intelectual a la cultura que no nos es familiar. Malinowski, iniciador del trabajo moderno de campo, dice lo siguiente de este aspecto del estudio antropológico: 'Se nos puede dar por un momento penetrar en el alma de un salvaje y a través de sus ojos mirar al mundo exterior y sentirnos a nosotros mismos como él debe sentirse a sí mismo'. Gran parte de este proceso de *empatía* puede reducirse a simples hechos empíricos. Conocimiento completo y pronto uso de lo vernáculo; larga permanencia en la comunidad; y, sobre todo, el efecto acumulativo de las pesquisas constantes de todo lo observado: todo esto crea una familiaridad con la sociedad nativa que, en lenguaje más poético, podemos llamar penetración en el alma del salvaje". Malinowski (1944): 23; sin embargo, advierte: "En el trato con gentes de una distinta cultura, es siempre peligroso dejarse llevar por la *empatía*, que conduce habitualmente a conjeturar lo que otra persona debería haber pensado o sentido".

[185] Eli de Gortari, en comunicación personal, nos dice: "Método es el procedimiento planeado que se sigue en la investigación para descubrir las formas de existencia de los procesos del universo, para desentrañar sus conexiones internas y externas, para generalizar y profundizar los conocimientos adquiridos de este modo, para llegar a demostrarlos con rigor racional y para conseguir su comprobación en el experimento y con la técnica de su aplicación. Comprende: (1) Análisis objetivo y concreto del proceso existente. (2) Descubrimiento del conjunto de conexiones internas, en todos sus aspectos, en su movimiento y en su desarrollo propios. (3) Indagación de los aspectos y los momentos contradictorios, considerando al proceso como una totalidad y como una unidad de contradicciones. (4) Examen del conflicto interno de los opuestos, del desenvolvimiento de su lucha, de sus cambios, de su alteración y de sus tendencias. (5) Descubrimiento y análisis de sus conexiones con los otros procesos, en su actividad y en su influencia recíproca. (6) Estudio de las transiciones del proceso, entre sus diversos aspectos y sus contradicciones, en las distintas fases que manifiesta y en su continuo devenir. (7) Comprobación reiterada en el experimento de todo lo reconstruído, generalizado y explicado racionalmente. (8) Profundización y ampliación constante de la investigación, sin tomar jamás a conocimiento alguno como definitivo o inmutable". Y agrega: "El científico forma sus imágenes racionales —juicios, conceptos e inferencias— de acuerdo con los aspectos que considera principales para su estudio; pero, siempre tiene que verificarlos después y, sobre todo, se produce una grave confusión cuando se les llama *valores*". Eli de Gortari propone la modificación del cuadro en la forma mostrada en la pág. 244.

Eli de Gortari, como se ve, suprime las actitudes doctrinales "ya que establecen una mezcla de operaciones lógicas y epistemológicas con actitudes y disposiciones psíquicas".

	Realidades culturales	Esquemas conceptuales	Operaciones lógicas	Métodos científicos	Finalidades sociales	Ramas disci-plinarias
tesis	hechos	estructura	descripción	empírico	conocimiento	etnostática
antítesis	recursos	posibilidad	reflexión	reconocimiento relacionante	organización	etnodinámica
	problemas	procedimiento	verificación	exploración integral	acción	etnotécnica
	soluciones	conexión funcional	explicación	análisis de elementos	planeación	etnología
síntesis	fundamentos	categorías	sistematización	síntesis lógica	intervención	etnopolítica

[136] Hallowell (s.f.): 19; dice: "No ha sido siempre suficientemente acentuado que la existencia misma de patrones culturales diversos acarrea consigo la implicación psicológica de que los individuos de esas sociedades, de hecho, viven en diferentes órdenes de la realidad. Porque el término realidad difícilmente puede ser considerado como teniendo un significado absoluto, a menos que sea usado en sentido metafísico para connotar la naturaleza última del universo fenoménico".

[137] Dewey (1950): 548; afirma: "El pensar realísticamente lo social consiste, precisamente, en esa observación que distingue entre condiciones adversas y favorables en una situación existente, entendiéndose por adversas y favorables en conexión con el fin propuesto. El realismo no quiere decir captación de la situación existente en su totalidad, sino la discriminación selectiva de las condiciones como obstáculos y como recursos; esto es, como negativas y positivas".

[138] Dewey (1950): 125; al respecto dice: "La situación no resuelta o indeterminada podría llamarse situación problemática. Este nombre, sin embargo, sería proléptico y anticipador. La situación indeterminada se hace problemática en el proceso mismo de ser sometida a investigación. La situación indeterminada viene a existencia por causas existenciales, lo mismo que ocurre, por ejemplo, con el desequilibrio orgánico del hambre. Nada hay de intelectual o cognoscitivo en la existencia de tales situaciones, aunque ellas son la condición necesaria de las operaciones cognoscitivas o investigación. En sí mismas, son precognoscitivas. El resultado primero de la intervención de la investigación es que se estima que la situación es problemática. El primer paso inicial en la investigación consiste en ver que la situación requiere investigación".

[139] Cohen (1952): 96; asienta: "*Los conceptos son signos* —principalmente palabras y símbolos audibles o visibles— *que indican relaciones invariantes,* es decir, relaciones que permanecen idénticas a pesar de las variaciones del material al que se encuentran incorporadas".

[140] Malinowski (1944): 24; dice: "El enfoque formal es la base de nuestra convicción y prueba que en la investigación sociológica y etnográfica de campo es posible definir las ideas, las creencias y las cristalizaciones emocionales de una cultura totalmente distinta, con un alto grado de precisión y objetividad".

[141] Kroeber (1948): 292; da una connotación opuesta a la nuestra del término contenido, al decir: "El contenido de una cultura es la suma de elementos de que está compuesta: cosas presentes en ella, aun cuando se encuentren presentes o ausentes en otras culturas".

[142] Dewey (1950): 79; aclara: "El uso y el goce son los modos en que los seres humanos se hallan directamente conectados con el mundo que los rodea. Cuestiones de alimentación, albergue, protección, defensa, etc., son cuestiones del uso que hay que hacer de materiales del medio circundante y de la actitudes prácticas que hay que adoptar respecto a los

miembros del grupo propio y a otros grupos tomados en conjunto. El uso, a su vez, es a los fines de algún consumo o goce. Algunas cosas que se hallan fuera de los alcances del uso directo, tales como las estrellas y los antepasados fallecidos, son objeto de uso mágico y de goce en los ritos y leyendas".

[143] Nadel (1955): 394; al examinar las distintas acepciones del término, dice: " se puede dar a esta palabra el sentido que tiene en física, donde denota una interdependencia de elementos compleja, intermedia y recíproca, por contraste con la dependencia simple, directa e irreversible que implica la causalidad clásica. Finalmente, se la puede hacer significar la efectividad específica de todo elemento mediante la cual llena éste las exigencias de la situación, es decir, responda a una finalidad objetivamente definida; la igualdad de función y finalidad ha dominado, desde Spencer, las ideas biológicas. Estos dos últimos sentidos de función son importantes, aunque también se les emplea ambiguamente; pero en este uso hay algo más de mera laxitud terminológica evitable con algún cuidado; más bien uno de los dos sentidos tenderá a llevar al otro". Y agrega: "Sean una u otra cosa, los efectos integradores aparecen visiblemente como finalidades ulteriores y ubicuas. Los modos de acción que los realizan, también realizan una finalidad que la sociedad en general parece señalar por sí misma: la plena integración de los grupos, su estabilidad, su funcionamiento sin fricciones, y su continuidad no perturbada. Este es el concepto de función formulado por Radcliffe-Brown, quien dice que el hecho social tiene efectos remotos sobre la cohesión y la continuidad sociales. La función social de todo modo de acción cultural se refiere a esos efectos, es decir, consiste en la relación de los modos de acción con la existencia y continuidad de las estructuras sociales, y en lo que aporta a la reacción y mantenimiento del equilibrio del sistema social".

[144] Cohen (1952): 205; dice: "Las ciencias sociales no se ocupan solamente de lo que acontece sino, también, de los deseos y aspiraciones humanas, lo mismo que de los juicios humanos acerca de si los distintos acontecimientos son buenos o malos, útiles o perjudiciales, merecedores de aprobación o de reprobación. La exclusión de los hechos referentes a las aspiraciones y deseos, de los juicios normativos en general, del conjunto de conocimientos que denominamos científicos, es lo que ha dado lugar, durante muchos siglos, a innumerables controversias".

[145] Cohen (1952): 21; afirma: "La historia de la ciencia demuestra, fuera de toda duda, que el factor vital para el desarrollo de cualquier ciencia no es la observación pasiva baconiana, sino el activo interrogarse sobre la naturaleza, el cual es promovido por la multiplicación ininterrumpida de las hipótesis".

[146] Dewey (1950): 174; aclara: "El reconocimiento de un objeto es, por tanto: (a) producto de experiencias que han supuesto dudas e indagación: y, (b) aunque revista inmensa importancia práctica, no por eso está exento de investigación el hecho de determinar la corrección de un reconocimiento y de su pertinencia respecto al problema de que se rate. El reconocimiento no es realmente un volver a conocer sino, más

bien, un darse cuenta que a un objeto o acaecer determinado les corresponde un lugar específico en una situación".

[147] Malinowski (1944): 11; dice: "La verificación empírica constante es, obviamente, la esencia misma de la ciencia, tanto como el fundamento original de la teoría científica y de la experiencia. Una teoría que falla debe ser enmendada descubriendo por qué ha fallado. La incesante interfertilización de la experiencia y los principios es, por tanto, indispensable. La ciencia realmente comienza cuando los principios generales son expuestos a la prueba de los hechos, y cuando los problemas prácticos y las relaciones teóricas de los factores relevantes son usados para manipular la realidad en la acción humana. Una mínima definición de ciencia, por tanto, implica, invariablemente, la existencia de leyes generales, un campo para la experimentación o la observación y, finalmente, aunque no por ello menos importante, un control del discurso académico por la aplicación práctica". Nadel (1955): 65; agrega: "Mientras ciertos antropólogos se mantienen apartados de estas cuestiones prácticas, otros consideran un derecho y un deber suyos aplicar la antropología en la práctica. Yo me encuentro entre estos últimos. Pero diría que esta no es una alternativa verdadera. Más exactamente, la antítesis entre una antropología pura y otra abiertamente dirigida a formular juicios de valor, es una antítesis falsa. El alejamiento de las cuestiones prácticas puede defenderse por muchas razones. Puede argüirse que toda ciencia se desarrollará mejor si no necesita orientarse sobre intereses de importancia práctica; también puede sostenerse que, en el caso de la antropología, el científico no puede esperar hacer cambiar la política aun cuando sus investigaciones demostrasen que es equivocada; hay, además, la grave responsabilidad moral que contrae cuando quiere influir en decisiones que a su vez influyen en las vidas de los hombres. Aunque estos argumentos sean válidos, me parece que no dan en el blanco. En lo esencial, son argumentos de conveniencia u oportunidad: mas para defender el apartamiento de nuestra disciplina hace falta una razón más fundamental. Y no se trata de una razón que nos sea familiar, pues se dice con frecuencia que la ciencia, cualquiera que sea, tiene por objeto el análisis objetivo de los hechos y debe evitar, por tanto, formular juicios de valor, es decir, decidir lo que es mejor o peor, justo o injusto, en un sentido humano o moral. Hay que evitar, evidentemente, juicios aventurados de esa clase, y es muy fácil evitarlos; pero, en un sentido más sutil, los juicios de valor tienen que entrar en toda investigación social, porque los entraña la misma naturaleza de ésta. Y en este sentido sostengo que una antropología pura, sin valores, es una ilusión".

[148] Nadel (1955): 217; literalmente dice: "Cuando no conocemos un orden seguro en el que puedan subsumirse rápidamente los fenómenos observados, la diagnosis se convierte en otra clase de explicación, que puede llamarse propiamente inductiva o analítica. Porque aquí el orden o la regularidad que buscamos viene a significar una regla específicamente sacada mediante el análisis de los hechos observados".

[149] Cohen (1952): 199; dice: "La teoría positivista de la ciencia concibe los hechos como si todos ellos se encontraran en un mismo nivel: el de la existencia. Pero si bien es cierto que, en cuanto a existentes, todos los

hechos se encuentran al mismo nivel, los hechos humanos tienen, además, una característica que no comparten con la mayoría de los hechos físicos: la de ser polares desde el punto de vista emotivo, esto es, que son objeto de admiración o de disgusto, de atracción o de repulsión; siendo esto lo que los convierte en causas de niveles diversos de actividad".

[150] Malinowski (1944): 11; dice: "La antropología, especialmente en su fase moderna, se ha acreditado en su haber el hecho de que la mayoría de sus adeptos han practicado el trabajo de campo, esto es, un tipo empírico de investigación".

[151] Cassirer (1951): 42; a este respecto, advierte: "La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre, ha contribuído más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. Esta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente ricos y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material". Dewey (1950): 557; a su turno, dice: "Uno de los obstáculos prácticos que en mayor grado se oponen al desarrollo de la investigación social, es la división existente de los fenómenos sociales en una serie de campos compartimentados y supuestamente no interactuantes, como jurisdicciones asignadas a la economía, a la política, a la jurisprudencia, a la moral, a la antropología, etc. No corresponde a una teoría lógica general el señalar los métodos y disposiciones especiales con que pueden hacerse saltar las barreras existentes. Semejante tarea incumbe a los investigadores de los diversos campos. Pero la inspección, desde el punto de vista lógico, del desarrollo histórico de las disciplinas sociales descubre instructivamente las causas que explican esa división de los fenómenos sociales en una serie de compartimientos relativamente estancos y los efectos perjudiciales de semejante división. Parece, pues, legítimo insinuar que existe una necesidad urgente de romper esas barreras conceptuales para provocar un cruce fecundo de ideas, un horizonte más amplio y un mayor alcance, variedad y flexibilidad de las hipótesis". Nadel (1955): 18; finalmente, dice: "Ignorar las técnicas sociológicas avanzadas —de deslindes y de investigación estadística— cuando pueden ser aplicadas, es miopía manifiesta; cerrar las puertas a la historia, cuando sus hechos están disponibles para ser usados, es injustificable. Estudiar una civilización con una historia larga y documentada sin prestar atención a ésta, conduce a muchos errores; estudiar una sociedad compleja sólo mediante la observación íntima, rechazando la ayuda que la investigación sociológica de gran alcance puede ofrecer, conducirá a reunir un acervo de datos inconexos, pintorescos quizás, pero de valor limitado".

[152] Nadel (1955): 12; dice: "En la antropología social, tal como es comúnmente entendida, tratamos de extender el conocimiento del hombre y de la sociedad a las comunidades primitivas, a los pueblos más sencillos

o a las sociedades sin escritura. Si alguien nos preguntara por qué deseamos hacer eso, probablemente les podríamos dar varias respuestas, y cualesquiera que fuesen no harían sino parafrasear el mismo hecho: que estamos extendiendo nuestro estudio de la sociedad en ese sentido, como estamos siempre y en todas partes extendiendo la órbita del conocimiento sobre campos nuevos".

[153] Useem (1947): VI.9; dice: "Recientemente, algunos antropólogos han contradicho la posibilidad de que la antropología aplicada pueda alcanzar tales finalidades porque, sostienen ellos, el campo es inherentemente anticientífico en orientación y en procedimiento. Así (Evans-Pritchard) en un artículo reciente establece: 'Podría sostenerse que es laudable para un antropólogo investigar problemas prácticos. Posiblemente lo sea, pero si lo hace debe darse perfecta cuenta de que no está actuando en el campo antropológico sino en el campo no científico de la administración. De una cosa estoy seguro: que nadie puede dedicarse de todo corazón a ambos intereses y dudo que alguno pueda investigar problemas fundamentales y prácticos al mismo tiempo'. En vista de la naturaleza básica de esta y otras contradicciones, incumbe examinar con mayor precisión el esquema teórico y el trabajo empírico de la antropología aplicada. Parece, al que esto escribe, que los críticos de la antropología aplicada han confundido elementos que de hecho son separables. En primer lugar, el hecho de que la materia básica de la antropología aplicada tome en consideración los valores sociales no significa que los estudios en este campo sean, por ello, subjetivos. La antropología aplicada está equipada para estudiar como fenómeno objetivo el intento del hombre de alcanzar fines normativos. Los cánones prescritos de objetividad, precisión y relación lógica demostrable entre la evidencia y las conclusiones, son tan aplicables a este campo como a cualquier otro".

[154] Useem (1947): IV.10; insiste: "Aun más, el hecho de que los materiales de la antropología aplicada sean usados no los hace menos científicos. Aun los críticos más acerbos de la antropología aplicada 'tienen la esperanza' de que sus hallazgos puedan ser útiles aun cuando no hayan sido buscados con tal propósito. El mismo escritor arriba citado (Evans-Pritchard) dice en el prefacio de uno de sus estudios: 'Este problema no es sólo de importancia sociológica, es de importancia urgente para los pueblos de África y para aquellos que son responsables de su gobierno. Tenemos la esperanza de que este libro sea de interés y de utilidad para aquellos que tienen la tarea de administrar a los pueblos africanos'. En seguida el autor resume su vestimenta "científica" agregando: 'Si los hallazgos del antropólogo pueden ser o pueden no ser utilizados, es cuestión que debe dejarse a la decisión de los administradores mismos'. Aparentemente, se piensa que si el investigador expresa la esperanza optimista de que su estudio podrá ser útil para alguien, en algún lugar y de alguna manera, es aun científico; pero si agudiza el enfoque mostrando cómo los hallazgos son útiles para resolver problemas humanos específicos, entonces es anti-científico. Una curiosa conclusión, en verdad".

[155] Fairchild (1949): 220.

[156] Cassirer (1951): 289; afirma: "La ciencia busca en los fenómenos algo más que semejanza: busca orden".

[157] La contradicción aparente entre la tendencia a lo práctico, de la investigación y la acción social en México, y el florecimiento en nuestro país de las exploraciones arqueológicas se explica si tomamos en cuenta que éstas tienen por función crear una conciencia nacional apoyada en el pasado indígena. Aguirre Beltrán (1953 b), explica ampliamente el punto.

[158] Thompson (1954) y Borhegyi (1954).

[159] Entendemos por teoría social la interpretación científica de las realidades culturales llevada a cabo con el deliberado propósito de construir un marco de referencia destinado a servir como punto de apoyo para la acción y para la investigación. Cuando la teoría social tiene uso en la acción práctica damos vida a una teoría política —política indigenista en nuestro caso— o ideología. Cuando esa teoría social suministra un marco de referencia para la investigación damos forma a una teoría sociológica que representa una aportación más a la *Ciencia del Hombre*. En la teoría social, aplicación y especulación, fenómenos aparentemente antagónicos, funcionan conectados en un interjuego constante. Debido a ello, la experiencia del trabajo de campo aplicado es valiosa fuente para la formulación de especulaciones teóricas que, a su turno, motivan aplicaciones prácticas.

[160] Gamio (1916) inició en el campo de la *Ciencia del Hombre* la derivación de la antropología meramente académica a la antropología práctica. Gamio fue quien dió a la dimensión social, antes que ningún otro antropólogo nacional o extranjero, su importancia trascendente y fue, también, el primero en aplicar, por 1922, su teoría de la acción y la investigación integrales, mucho antes que la antropología colonial inglesa desarrollara y pusiera en práctica conceptos similares.

[161] Beals (1953).

[162] Redfield (1930) inició el estudio de comunidades dando el énfasis debido a la dimensión social y a la dinámica del cambio cultural. La unidad elegida por Redfield, la comunidad o aldea, estuvo determinada por la observación actual de la inexistencia en México de las antiguas divisiones tribales. La influencia que pueda haber tenido Gamio sobre la orientación social y el interés por lo práctico, que se hallan presentes en las obras del notable antropólogo norteamericano, parece indudable. Redfield, sin embargo, cita a Malinowski para sostener su posición. Ver Erasmus (1953). Un ejemplo de estudio estático de una comunidad es la de Brand (1951).

[163] Gamio (1942); Lewis y Maes (1945); De la Fuente (1947) y Caso (1948); discutieron la importancia de fijar la identificación del indio como base para el desarrollo de una política indigenista. Caso afirmó que "lo verdaderamente importante desde el punto de vista cultural y social, desde el punto de vista de la antropología teórica y de la antropología aplicada, lo que importa determinar en una política indigenista de nuestra población de América Intertrópica, es fundamentalmente la comunidad indígena", no al indígena como individuo.

[164] Sáenz (1936), hace saber que la Estación Experimental de Incorporación Indígena que estableció en Carapan, Mich., tuvo por propósito descubrir los métodos y técnicas de la incorporación; sin embargo, estos métodos y técnicas tenían 20 años, cuando menos, de estar siendo aplicados. En realidad lo que se trató fue de establecer conceptos teóricos a base de una acción práctica debidamente controlada.

[165] Redfield (1941) al desarrollar la teoría del *continuum* construyó, a base del estudio comparativo de cuatro comunidades, dos tipos polares ideales linealmente estructurados: la sociedad *folk* y la sociedad urbana. Recientemente, Foster (1953 b), antropólogo que por sus estudios de comunidades mexicanas conoce ampliamente las realidades culturales de nuestro país, enfoca el *continuum* desde un ángulo que, a nuestro juicio, representa una notable contribución a la teoría y a la práctica antropológica: "lo *folk* y lo urbano no son conceptos polares, sino partes de la definición de un cierto tipo socio-cultural del cual la ciudad pre-industrial es un punto focal. Lejos de destruir a la sociedad *folk*, este tipo de unidad urbana es una precondición de su existencia. Esto aclara por qué (como los antropólogos han descubierto en la práctica) para describir una cultura *folk* es preciso conocer tanto de la historia, la estructura y el contenido de la cultura nacional (incluyendo las ciudades)".

[166] En la denominación que dió Gamio en 1918 a su *Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales*, primera agencia de acción indigenista de la Revolución, se encuentra implícito el concepto de integración regional. Malinowski y De la Fuente (1941) descubrieron en el sistema solar de mercado de Oaxaca uno de los mecanismos de integración regional, al afirmar: "Estudiamos también el mercado como una agencia que organiza a ciertos grupos; a través del cual se vuelven evidentes diferenciaciones específicas de grupos de clases económicas; y que, por muchos caminos, integra a los habitantes del Valle en grupos sociales e individuos interdependientes. Este aspecto fue señalado en las diversas ocasiones en que demostramos la *unidad de un centro y su región circundante*, las migraciones y las agencias fijas que ligan a pueblos y distritos, y la dependencia económica de los distritos circundantes respecto al Valle y de las subdivisiones del Valle entre sí". De la Fuente (1948), explícitamente y por vez primera, expone el concepto de integración regional y local en México, en contraposición al de *lo indio* que considera exclusivista e inadecuado en situaciones específicas. Aguirre Beltrán (1953 a) describe la estructura, mecanismo y función de la interdependencia económico-social de indígenas y ladinos en la zona tzeltal-tzotzil de Chiapas y sienta las bases para la formulación de la teoría de la integración regional intercultural que aquí se presenta.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA SEIGNES, Miguel. *Los Pochtecas. Ubicación de los mercaderes*
1946 *en la estructura social tenochca.* "Acta Anthropológica". México.

ADAMS, Richard N. *Introducción a la antropología aplicada.* Publi-
1952 cación Especial No. 18 del Instituto Indigenista Nacional. Guatemala.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México. 1519-*
1946 *1810. Estudio etnohistórico.* Ediciones Fuente Cultural. México.

——— *La población indígena de la cuenca del Tepalcatepec.*
1952a Vol. 3 de las Memorias del Instituto Nacional Indigenista. México.

——— "La etnohistoria y el estudio del negro en México". En
1952b Tax: *Acculturation in the Americas,* pp. 161-168.

——— *Formas de gobierno indígena.* Imprenta Universitaria.
1953a México.

——— "Teoría y práctica de la educación indígena". En *Estu-*
1953b *dios sociológicos. Sociología de la educación.* Universidad Nacional de México.

——— "Problems and Methods in the Study of Population in
1954 Central America". *World Population Conference.* 31 August- 10 September. Roma.

——— *Programas de salud en la situación intercultural.* Insti-
1955 tuto Indigenista Interamericano. México.

——— *Pobladores del Papaloapan.* Instituto Nacional Indige-
1956 nista. México. Pre-edición mimeografiada.

——— *Cuijla. Un pueblo negro.* Fondo de Cultura Económica.
1957 México. Por aparecer en el curso de 1957.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo y Ricardo POZAS A. "Instituciones indí-
1954 genas en el México actual". En Caso: *Métodos y resultados de la política indigenista en México,* pp. 171-269.

BARCIA, Roque. *Diccionario general etimológico de la lengua caste-*
1881 *llana.* Alvarez Hnos. Madrid. 4 vols.

BARLOW, R. H. *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica.*
1949 University of California Press.

BARNETT, H. G., Leonard BROOM, Bernard J. SIEGEL, Evon Z. VOGT
1954 and James B. WATSON. "Acculturation. An Exploratory Formulation". *American Anthropologist.* Vol. 56, pp. 973-1002.

BEALS, RALPH. "Acculturation". In: *Anthropology Today.* A. L.
1953 Kroeber, ed.; The University of Chicago Press.

——— "Social Stratification in Latin América". *American Jour-*
1953 *nal of Sociology.* Vol. 58.

BERLIN, Heinrich. "El indígena frente al Estado". *América Indígena.*
1944 Vol. 4, pp. 275-80.

BLOM, Frans. "Vida precortesiana del indio chiapaneco de hoy". En

1956 *Estudios antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio.* Universidad Nacional de México.

BORHEGYI, Stephan de. "Cultura folk y cultura compleja en el área
1954 maya meridional". *Ciencias Sociales.* Vol. 5, No. 26. Unión Panamericana.

BRAND, Donald D. *Quiroga. A Mexican Municipio.* Smithsonian
1951 Institution. Washington.

BULNES, Francisco. *El porvenir de las naciones hispano americanas*
1899 *ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos.* México.

CABRERA, Luis. "Proyecto de Ley Agraria y discurso del Diputado..."
1941 En: *Cinco siglos de legislación agraria en México,* por Manuel Fabila. Banco Nacional de Crédito Agrícola. México.

CÁRDENAS, Hipólito. *Informe agro-económico de la Mixteca de la*
1953 *Costa.* Instituto Nacional Indigenista. México. Pre-edición mimeografiada.

CASO, Alfonso. "Definición del indio y lo indio". *América Indígena.*
1948 Vol. 8 pp. 275-280.

——— "Conferencias sobre la organización social de los az-
1954 tecas". *El Colegio Nacional.* México. Versión taquigráfica. Ms.

——— "Conferencias sobre indigenismo". *El Colegio Nacional.*
1956a México. Ms.

——— "La última trinchera". Artículo publicado en el suple-
1956b mento 379 de *Novedades,* de 24 de junio.

CASO, Alfonso y otros. *Métodos y resultados de la política indigenista*
1954 *en México.* Vol. 6 de las Memorias del Instituto Nacional Indigenista. México.

CASSIRER, ERNST. *Antropología filosófica.* Fondo de Cultura Econó-
1951 mica. México.

CASTRO G., Carlo Antonio. "La lingüística en el centro coordinador
1956a Tzeltal-Tzotzil". *América Indígena.* México. Vol. 16, pp. 139-158.

——— "Sobre los términos transculturación y aculturación".
1956b *Winik.* La Cabaña. Las Casas, Chis. No. 1.

CASTRO POZO, Hildebrando. *Del Ayllu al cooperativismo socialista.*
1936 Lima.

CLAVIGERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México.* 4 vols.
1945 Editorial Porrúa. México.

COHEN, Morris, R. *Introducción a la lógica.* Fondo de Cultura Eco-
1952 nómica. México.

COMAS, JUAN. *Ensayos sobre indigenismo.* Instituto Indigenista Inter-
1953 americano. México.

CRUZ, Wilfrido C. *Guelaguetza, Guendalezaa.* Confederación de Par-
1929 tidos Socialistas de Oaxaca. Instituciones Indígenas de Cooperación. Oaxaca.

CHANG, Pei-kang. *Agricultura e industrialización.* Fondo de Cultura
1951 Económica. México.

CHEVALIER, François. *La formation des grands domaines au Mexique.*
1952 Institut D'Ethonologie. Paris.

DAHLGREN, Barbro. *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas.*
1954 Imprenta Universitaria. México.

DÁVILA GARIBI, J. Ignacio. *Del nahuatl al español.* Publicación
1939 nº 40 del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.

DE LA FUENTE, Julio. "Definición, pase y desaparición del indio en
1947 México". *América Indígena.* México. Vol. 7, nº 3.

——— *Re-estructuración formal y funcional de los organismos*
1948 *de acción indigenista.* Ponencia presentada al II Congreso Indigenista Interamericano del Cuzco. Ms.

——— *Notas de campo de Jamiltepec, Oax.* Ms.
1955

DEWEY, John. *Lógica. Teoría de la investigación.* Fondo de Cultura
1950 Económica. México.

EDEL, Abraham. "Contexto y contenido en la teoría de las ideas".
1951 En: *Filosofía del futuro,* por Benjamín Farrington y otros. Cía. General de Ediciones. México.

ERASMUS, Charles. *Las dimensiones de la cultura.* Editorial Iqueima.
1953 Bogotá.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Social Anthropology. Past and Present.* Lon-
1951 don.

FAIRCHILD, Henry Pratt, ed. *Diccionario de sociología.* Fondo de
1949 Cultura Económica. México.

FORTES, M. "Culture Contact as a Dynamic Process". In Mair:
1939 *Methods of Study of Culture Contact in Africa.* London.

FOSTER, George M. "The significance to Anthropological Studies of
1952 the Places of Origin of Spanish Emigrants to the New World". In Tax: *Acculturation in the Americas.* The University of Chicago Press.

——— "Cofradía y Compadrazgo in Spain and South America".
1953a *Southwestern Journal of Anthropology.* Albuquerque.

——— "What is Folk Culture?" *American Anthropologist.* Vol.
1953b 55, pp. 159-173.

FRANCOVICH, Guillermo. *El pensamiento boliviano en el siglo XX.*
1956 Tierra Firme. Fondo de Cultura Económica. México.

GAMIO, Manuel. *Forjando patria. Pro nacionalismo.* Porrúa Hnos.
1916 México.

——— *Introducción, síntesis y conclusiones de la obra: La pobla-*
1922 *ción del valle de Teotihuacán.* Secretaría de Educación Pública.

——— *Hacia un México nuevo.* México.
1935

——— "Calificación de las características culturales de los grupos
1942 indígenas". *América Indígena.* Vol. 2, pp. 17-22.

GARIBAY K., Angel María. *Llave del náhuatl.* Otumba, Méx.
1940

GILLIN, John. "Mestizo América". In: *Most of the World,* by Ralph
1949 Linton, ed. Columbia University Press.

GORTARI, Eli de. *Introducción a la lógica dialéctica.* Fondo de Cul-
1956 tura Económica. México.

HALLOWELL, A. I. *Introduction. Handbook of Psychological Leads*
s. f. *for Ethnological Field Workers.* Mimeograph.

HERSKOVITS, Melville J. *Acculturation, the Study of Culture Contact.*
1938 J. J. Augustin. New York.

——— *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropo-*
1948 *logy.* Alfred A. Knopf. New York.

——— *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología*
1952a *cultural.* Fondo de Cultura Económica. México.

——— "Introduction" In Tax: *Acculturation in the Americas.*
1952b The University of Chicago Press.

HUNTER, Monica. "Contact between European and Native in South
1938 Africa: in Pondoland". In Mair: *Methods of Study of*
Culture Contact. London.

JOHNSON, Jean Basset. "A Clear Case of Linguistic Acculturation".
1943 *American Anthropologist.* Vol. 45, pp. 427-34.

KROEBER, A. L. *Anthropology.* Harcourt, Brace & Co. New York.
1948

LEÓN PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuen-*
1956 *tes.* Instituto Indigenista Interamericano. México.

LEWIS, Oscar. *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied.* The
1951 University of Illinois Press.

LEWIS, Oscar y Ernest E. MAES. "Bases para una nueva definición
1945 práctica del indio". *América Indígena.* Vol. 5.

LIPSCHUTZ, Alejandro. "El movimiento indigenista y la re-estruc-
1953 turación cultural americana". *América Indígena.* Vol. 13,
pp. 275-90.

LORIMER, Frank. *Culture and Human Fertility.* UNESCO. Paris.
1954

MAIR, L. P. ed. *Methods of Study of Culture Contact in Africa.*
1938 Oxford University Press. London.

MALINOWSKI, Bronislaw. "Prólogo". En Ortiz: *Contrapunteo cubano*
1940a *del tabaco y el azúcar.* La Habana.

——— *Modern Anthropology and European Rule in Africa.*
1940b Reale Accademia D'Italia. Roma.

——— *A Scientific Theory of Culture and Other Essays.* The
1944 University of North Carolina Press.

MALINOWSKI, Bronislaw and Julio de la FUENTE. *The Economics of*
1941 *a Market System. An Essay in Contemporary Ethnogra-*

phic and Social Change in a Mexican Valley. New Haven, Conn. MS.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad*
1952 *peruana.* Empresa Editora Amauta. Lima.

MARROQUÍN, Alejandro D. *Tlaxiaco. Una ciudad mercado.* Instituto
1954 Nacional Indigenista. Pre-edición mimeografiada.

MCBRIDE, George McCutchen. "Los sistemas de propiedad rural en
1951 México". *Problemas Agrícolas e Industriales de México.* Vol. 3, pp. 11-114.

MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio. "El tratamiento del indio". *América In-*
1944 *dígena.* Vol. 4, pp. 113-22.

MENÉNDEZ PIDAL, R. *Manual de gramática histórica española.* Ma-
1929 drid.

MINTZ, Sidney W. "El continuum folk-urbano y la comunidad rural
1953 proletaria". *Ciencias Sociales.* Unión Panamericana. Vol. 4, pp. 194-205.

MIRANDA, José y Silvio Zavala. "Instituciones indígenas en la Co-
1954 lonia". En Caso: *Métodos y resultados de la política indigenista en México,* pp. 29-167.

MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés. *Los grandes problemas nacionales.* Mé-
1909 xico.

MONZÓN, Arturo. *El Calpulli en la organización social de los te-*
1949 *nochca.* México.

MOORE, Wilbert E. "El impacto del industrialismo en la población".
1954 *Problemas Agrícolas e Industriales de México.* Vol. 6, pp. 1-165.

MYRDAL, Gunnar. *Solidaridad o desintegración.* Fondo de Cultura
1956 Económica. México.

NADEL, S. F. *Fundamentos de antropología social.* Fondo de Cultura
1955 Económica. México.

OLEA Y LEYVA, Enrique. *Aceleración de un proceso espontáneo de*
1948 *integración nacional.* México. Ponencia al II Congreso Indigenista Interamericano del Cuzco.

ORTIZ, Fernando. *Contapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* La
1940 Habana.

PARK, Robert E. and Ernest W. BURGESS. *Introduction to the Science*
1924 *of Sociology.* University of Chicago Press.

PARSONS, Elsie Clews. *Mitla: Town of the Souls, and others Zapotec-*
1936 *speaking pueblos of Oaxaca, Mexico.* University of Chicago Press.

PIRENNE, Henri. *Historia económica y social de la Edad Media.*
1955 Fondo de Cultura Económica. México.

POZAS, Ricardo. "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio
1952 socio-cultural del indio". *Universidad de México.* Vol. 6. No. 70.

POZAS, Isabel H. de y Ricardo POZAS. *Del monolingüismo indígena*
1956 *al bilingüismo en lengua nacional. Una experiencia edu-*

cativa del Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan. Nuevo Paso Nacional, Oax.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil.* Companhia Editora
1942 Nacional. São Paulo.

REDFIELD, Robert. *Tepoztlan. A Mexican Village.* University of
1930 Chicago Press.

——— *The Folk Culture of Yucatan.* University of Chicago Press.
1941

——— *Yucatán. Una cultura de transición.* Fondo de Cultura
1944 Económica. México.

——— *A Village That Chase Progress, Chan Kom Revisited.*
1950 University of Chicago Press.

REDFIELD, Robert and Alfonso VILLA ROJAS. *Chan Kom. A Maya*
1934 *Village.* Smithsonian Institution. Washington.

REDFIELD, R., LINTON, R. and HERSKOVITS, M. J. "Memorandum on
1936 the Study of Acculturation". *American Anthropologist.* Vol. 38, pp. 149-52.

RICHARDS, Audrey I. "The Village Census in the Study of Culture
1938 Contact". In Mair: *Methods of Study of Culture Contact.* London.

ROSENBLAT, Angel. *La población indígena y el mestizaje en América.*
1954 Editorial Nova. Buenos Aires. 2 tomos.

SAENZ, Moisés. *Carapan. Bosquejo de una experiencia.* Lima.
1936

SAPIR, Edward, *Selected Writings of Edward Sapir,* edited by David
1949 G. Mandelbaum, University of California Press.

——— *El lenguaje. Introducción al estudio del habla.* Fondo
1954 de Cultura Económica. México.

SCHAPERA, I. "Contact between European and Nativ in South Africa:
1938 In Bechuanaland". In Mair: *Methods of Study of Culture Contact in Africa,* London, pp. 25-37.

——— *Migrant Labour and Tribal Life.* London.
1947

SLOCUM, Mariana C. "Cultural Changes Among the Oxchuc Tzeltals".
1956 En: *Estudios antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio.* Universidad Nacional de México.

SLOTKIN, J. J. *The Methods of a Social Scientist.* The Division of
1949 the Social Sciences. University of Chicago. Mimeograph.

SMITH, T. Lynn. "Algumas tendencias sociais correntes na America
1954 Latina". *Sociología.* Vol. 16, pp. 236-47.

STALIN, José. *El marxismo y el problema nacional y colonial.* Edi-
1941 ciones en Lenguas Extranjeras. Moscú.

——— *El marxismo y la lingüística.* Ediciones en Lenguas Ex-
1955 tranjeras. Moscu.

STEWARD, Julián H. *Teoría y práctica del estudio de áreas.* Unión
1955 Panamericana. Washington.

SWADESH, Mauricio. "Algunas fechas glotocronológicas nahuas". *Re-*

1954 vista *Mexicana de Estudios Antropológicos.* Vol. 14, pp. 173-92.

TAMAYO, Frans. *Creación de una pedagogía nacional.* La Paz.
1910

TAX, Sol. "Anthropology and Administration". *América Indígena.*
1945 Vol. 5, pp. 21-34.

——— "Action Anthropology". *América Indígena.* Vol. 12, pp.
1952 103-110.

THOMPSON, J. Eric S. *The Rise and Fall of Maya Civilization.* Okla-
1954 homa.

USEEM, John. "Applied Anthropology in Micronesia". *Applied An-*
1947 *thropology.* Vol. 6, pp. 1-14.

VALCÁRCEL, Luis E. *Ruta cultural del Perú.* Fondo de Cultura Eco-
1945 mica. México.

VILLA ROJAS, Alfonso. *The Maya of East Central Quintana Roo.*
1945a Carnegie Institution of Washington.

——— "La civilización y el indio". *América Indígena.* Vol. 5,
1945b pp. 67-72.

——— *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del*
1955 *Papaloapan.* Vol. 7 de las Memorias del Instituto Nacional Indigenista. México.

VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México.*
1950 El Colegio de México.

WALLIS, Ethel Emilia. "Sociolinguistics in Relation to Mezquital
1956 Otomi Transition Education". En: *Estudios Antropológicos Publicados en Homenaje al Dr. Manuel Gamio.* Universidad Nacional de México, pp. 523-35.

WEBER, Max. *Historia económica general.* Fondo de Cultura Eco-
1956 nómica. México.

WILSON, G. and M. *The Analysis of Social Change.* London.
1945

ZAMORA, Francisco. *Tratado de teoría económica.* Fondo de Cultura
1955 Económica. México.

ZAVALA, Silvio y José MIRANDA. "Instituciones indígenas en la Co-
1954 lonia". En Caso: *Métodos y resultados de la política indigenista en México,* pp. 29-167. Instituto Nacional Indigenista.

ZORITA, Alonso de. *Breve y sumaria relación.* México.
1941

ZWEIG, Ferdinand. *El pensamiento económico.* Fondo de Cultura
1954 Económica. México.

INDICE ANALITICO

ÍNDICE GENERAL

Se terminó de imprimir el día 30 de abril de 1957, en la IMPRENTA NUEVO MUNDO, S. A., calle de Alemania 14, Churubusco, México 21, D. F. Se emplearon tipos Baskerville de 8, 9 y 11 pts. y estuvo al cuidado de *Eli de Gortari*.